TOR ANDRÆ / I MYRTENTRÄDGÅRDEN





TOR ANDRÆ

I MYRTEN-TRÄDGÅRDEN

STUDIER I SUFISK MYSTIK



BONNIERS

Tor Andræ

I myrtenträdgården

Tor Andræ

I myrtenträdgården

Studier i sufisk mystik





ALBERT BONNIERS FÖRLAG

ANDRA UPPLAGAN

Stockholm
Alb. Bonniers boktryckeri
1947

Innehåll

Förord

Underlaget till denna bok utgöres av föreläsningar, hållna för Olaus-Petristiftelsen i Uppsala våren 1945. Manuskriptet, som lämnades till förlaget i november 1946, förelåg i korrektur några veckor efter Tor Andræs död. Professor Geo Widengren, den bortgångnes vän och lärjunge, har, med uppoffrande av dyrbar tid, välvilligt ställt sig till förfogande för en omsorgsfull granskning av korrekturet och särskilt då av notapparaten; att boken nu föreligger i en så vitt möjligt klanderfri utgåva är hans förtjänst.

Stockholm i april 1947

Staffan Andræ

Inledning

År 922 den 26 mars, alltså vid samma tid på året, som man i Rom firat Attis, växtlighetsgudens död och i kristenheten firar minnet av passionsdramat i Jerusalem, korsfästes i Bagdad en mystisk svärmare al-Husejn ibn Mansur al-Halladj. Han anklagades för att han påstått sig vara Gud själv och lärt, att gudomen kunde genomtränga den mänskliga naturen och ta den i besittning, men också för att genom taskspelarkonster och knep ha sökt åstadkomma under, som skulle bevisa hans gudomlighet. Hans domare, som gingo fram med all den formella samvetsgrannhet, som är en hederssak för sanna jurister, ansågo emellertid icke, att han kunde dömas på dessa något vittsvävande anklagelser, vilkas riktighet Halladj dessutom bestred. Men eftersom hans död var beslutad innan domstolen sammanträdde, blev han i alla fall med fullt bevarande av rättens sken dömd till döden, emedan han tagit sig vissa friheter mot islams rituella bud. Han hade lärt, att man kunde slippa fasta i månaden ramadan, om man under tre dygn höll total fasta och fjärde dagen endast förtärde några endiver och att man kunde bespara sig den besvärliga och för många oöverkomliga resan till Mecka genom att förrätta vallfärdsceremonierna i sitt hem.

Själva exekutionen anordnades i överensstämmelse med orientalisk smak, som kräver att man avnjuter en så stimulerande tilldragelse i små portioner. Först blev han gisslad, sedan avhöggos hans händer och fötter. Därefter spikades han fast på ett kors, där man lät honom hänga ända till påföljande morgon, då han äntligen halshöggs. Halladj själv var skenbart oberörd. Då han fördes ut på avrättningsplatsen, skrattade han så att tårarna kommo honom i ögonen, säger berättelsen. Då han korsfästes yttrade han endast: "Allt vad den fromme vill i hänryckningens stund är den Ende. Ensam med Honom själv!"

Denna tragiska händelse fick ett märkligt efterspel ungefär 1000 år senare. En fransk orientalist Louis Massignon råkade fatta ett personligt intresse för den sufiske martyren på ett sätt som nästan kunde komma en att tro på reinkarnationens möjlighet. Han samlade varje ord om och av Halladj. Han genomsökte alla bibliotek i Europa och i Främre orienten, följande sin hjältes spår i bortåt 2.000 noga förtecknade arbeten från öst och väst och gick så att skriva hans historia. Det blev ett imponerande jätteverk på 900 sidor, där den muhammedanska mystikens uppkomst och tidigaste historia för första gången klarlades. Som dess facit står för författaren upptäckten att Halladj är den muhammedanska mystikens toppskott och blomma, oöverträffad både genom tankens djup och dristighet och genom värmen och uppriktigheten i hans personliga fromhet.

När det gäller värdesättningar av detta slag, beror ju allt på den ståndpunkt man själv intar. Var Origenes märkligare som religiös personlighet än Johannesevangeliets författare? Bör Tauler som mystiker sättas före Suso, Juan de la Cruz före Katarina av Siena? En teologiskt

genomtänkt och klarnad fromhet står naturligtvis i vissa avseenden högre än den spontana och oreflekterade tron, som utan alla förbehåll och hämningar helt enkelt talar om vad den sett och upplevt. Religionen måste bevaras, läras och därför genomtänkas och i någon mening förstås. Här har teologien sin uppgift, och den kan icke undvaras. Men när spekulationen slutfört sitt verk, när den förvandlat de enkla reglerna och utsagorna om gudsupplevelsen till subtil skolastisk systematik, då visar sig måhända, att den teologiska utvecklingen ur religiös synpunkt icke alltid betyder framsteg eller icke endast framsteg utan också urartning. I Vedas offersånger finns både frisk naturpoesi och äkta tillbedjan. Brahmanaernas vedaspekulation däremot är en värld så öde och förstenad som ett månlandskap, fantastisk utan fantasi, lika fylld av anspråksfull yrkesmässig religion som fattig på levande fromhet. Sådant blir ibland förhållandet mellan teologi och fromhet. Det är när upplevelsen mist sin livsvärme, det friska uppgåendet i ögonblicket, som tron har tid att försjunka i grubbel över sitt eget väsende och ge omständliga beskrivningar av det inre livet. Den preciösa kärleksfilosofien hos senrenässansens madrigaldiktare vittnar för oss närmast om att kärleken mist sin friska hy och sitt röda blod. Det förhåller sig på samma sätt med den mystiska gudskärleken. Den har haft sina levande och skapande diktare men också sina systematiker, som i sinom tid ordnat och klassificerat de pressade blomstren från själens örtagård. Faran att teologien icke blir en hjälp att förstå och uppleva religionen utan ett hinder, en dödskalle stjälpt över en lilja för att tala med Tegnér, synes mig aldrig ligga närmre än då det gäller mystiken. Den inre värld här är fråga om visar sig särskilt motspänstig mot den

teologiska systematiseringen. Erfarenheter, som blott ha mening inom ett liv, som aldrig mer kommer att levas på samma sätt, ord och formler, som ursprungligen voro i grunden oöversättliga uttryck för en individuell förnimmelse, vill systematiken förvandla till allmängiltiga stadier på en fingerad scala mystica, till tekniska termer för en upplevelse, som bör igenkännas och återupplevas av alla. Resultatet blir en förvanskad verklighet. För mig personligen har i varje fall studiet av mystikens teoretiker och system mestadels varit en vandring genom torra marker.

Den sufiska mystikens klassiker hade också en skarpsynt motvilja mot den mystiska spekulationen. "När Gud vill sin tjänare väl, öppnar han för honom gärningarnas port och stänger de teologiska disputationernas port", säger Ma'ruf al-Karchi[1]. Och Halladjs samtida, den rättrogna mystikens frejdade lärofader Djunejd förklarar: "Den minsta skadan, som den teologiska spekulationen gör, är att den tar bort vördnaden för Gud i hjärtat. Och då hjärtat blir tomt på vördnad, blir det också tomt på Gud"[2]. Han stack inte under stol med vad han tänkte om Halladj själv. När denne i sin mystiska raptus brutit med sina förutvarande vänner, kom han till Djunejd och ville på nytt bli hans lärjunge, men Djunejd svarade bryskt: "Jag sällskapar inte med galningar. Gemenskap kräver sundhet, och när den fattas blir resultatet ett sådant beteende som ditt"[3].

Naturligtvis kan en teolog också vara from. Han kan vara mer än så, han kan undantagsvis vara inte blott en självständig tänkare utan också en ursprunglig och skapande religiös personlighet. Halladj tillhörde de stora undantagen. Men han betecknar ett vägmärke i den sufiska mystikens historia. Från honom leder vägen till den vitt-

svävande teosofiska mystik, där det stora namnet är Ibn al-Arabi, vars verk visserligen äro utomordentligt intressanta för religionshistorikern, därför att de bevarat så mycket av den hellenistiska mystikens förgångna värld, men religiöst sett äro en ofruktbar öken eller kanske snarare ett stiglöst dimlandskap. Från honom går också vägen till den mystiska självförgudningen, till den dyrkan av den utvalde andlige ledarens person, som skjuter frodiga skott i det senare sektväsendet, dervischreligionen. Den mystiske sektledaren, schejken, som är gudomens levande inkarnation och som styr sina trogna ofta med brutal maktvilja, oftare med ett raffinerat själsligt tyranni, ibland också med simpla knep och gycklarkonster, är tvivelsutan en av de mest osympatiska typer religionshistorien känner.

Min första mera personliga bekantskap med sufismen hade skett på helt andra vägar än den teologiska systematikens. Jag hade fått i min hand en bok av en lärd samlare från 1300-talet, al-Jafi'i: Raud al-rajahin fi manaqib al-salihin, "Myrtenträdgården. Om de frommas dygder", eller, med ett halsbrytande försök att återge originalets klingande rimprosa: "De doftande plantornas örtagård — åt de frommas dygder en minnesvård". Där stötte jag strax från början på följande berättelse: Profeten Muhammed träffade vid Kaba en beduin, vars enkla fromhet gjorde djupt intryck på honom. Men under det de samtalade, kom Gabriel ned till profeten med en uppenbarelse från Gud: "Säg till beduinen: Din förtröstan på min nåd och mildhet hjälper dig icke, ty i morgon skall jag hålla räkenskap med dig om stort och smått, ända ned till bastrepet och lägelsnöret. Då frågade beduinen: Skall min Herre verkligen hålla räkenskap med mig? — Förvisso skall

han hålla räkenskap med dig, om så är hans vilja. — Vid hans makt och majestät: om min Herre håller räkenskap med mig om min synd, så skall jag hålla räkenskap med honom om hans förlåtelse. Om han håller räkenskap med mig om min girighet, så skall jag hålla räkenskap med honom om hans frikostighet —. Då grät profeten så att hans skägg blev vått. Men Gabriel steg ned med en hälsning från Gud: Gråt icke, Muhammed! Änglarna, som bära min tron, glömde för en stund sin lovsång av idel glädje. Säg till din broder beduinen, att han icke håller räkenskap med mig, så skall icke heller jag hålla räkenskap med honom"[4]. Det fanns en ton i den naiva berättelsen, som gjorde djupt intryck på mitt sinne. Jag hade själv hört enkla olärda män i liknande uttryck söka tolka den gudomliga förlåtelsens allt förnuft och all lagfromhet utmanande paradox. Jag upptäckte snart nog, att den utgjorde en fantasirik bearbetning av ett ord, som sagts av en av den äldsta sufismens stora lärare Abu Sulejman al-Darani.

Tidigare västerländska författare, som talat om sufismen, hade framför allt tänkt på den översvinnliga identitetsmystik åt vilken de stora persiska diktarna skänkt en så lysande poetisk form: skildringen av gudskärlekens väg till den slutliga föreningen då själen, rusig av drycken ur kärlekens bägare och bländad av det oändliga ljuset, känner sitt eget väsen försvinna och upplösas i den Älskade, den Ende. Mitt intresse hade i stället väckts för Abu Sulejman och hans samtida och efterföljare. Jag samlade deras ord och utsagor, som sufismens historieskrivare och teoretiker anfört som dicta probantia, och jag gjorde det i en växande övertygelse att det religiöst väsentliga, det skapande uppslaget till hela detta fängslande avsnitt i

mystikens historia, egentligen var givet hos dessa gudskärlekens folkliga apostlar och helgon.

I själva verket hade den muhammedanska mystiken redan vid Halladjs framträdande religiöst sett nått sin höjdpunkt, som betecknas av den ortodoxa mystikens stora namn: Dhu-l-Nun, Muhasibi och Djunejd. Under en tid av 150 år, ungefär 750 till 900 enligt vår tideräkning, 150—300 enligt den muhammedanska, ägde en högst märklig utveckling rum. Den tidigare asketiska fromheten med dess kärva och dystra hinsidestro, dess världsförakt och dess ofruktbara askes, förinnerligas genom levande, brinnande gudskärlek, fördjupas genom upptäckten av själens väg till förening med Gud och till gudslikhet genom förvandlingen efter hans bild. Det är denna utveckling som sammanfattas och kodifieras i Ghazalis stora verk: "Trosvetenskapens pånyttfödelse." Därmed har islams fromhet nått en höjdpunkt, som den sedan inte förmått överträffa och tyvärr inte heller bibehålla.

Det är om dessa 150 år jag skulle skriva, om dess ledande män, som jag nyss kallat den sufiska mystikens klassiker. När jag valt detta ämne, har det skett inte bara med tvekan utan med verklig ängslan, och det förefaller mig nu nästan hänsynslöst, oförsynt att försöka påkalla intresse för förhållanden, som ligga så otroligt fjärran från all aktualitet. Om jag åtminstone hade kommit med krukskärvor eller skulpturfragment från en försvunnen kultur! Men här rör det sig ju bara om tankespillror, om vad människor trott och bedit och hoppats i ett land och en tid, som ligger så långt fjärran från oss. En försvunnen religiös värld skulle jag försöka göra levande. Det är redan svårt nog att väcka intresse för ögonblickets religiösa frågor.

Och ändå har jag vågat försöket. Det beror på att dessa

gestalter fängslat och fascinerat mig från första stund jag gjorde deras bekantskap. Jag har inför deras ord haft en märklig upplevelse av något på en gång nytt och främmande och dock välbekant. Jag har sett in i en okänds drag, som dock varit en frändes. Jag har mött utsagor, som tvingat mig att betänksamt och frågande granska min egen tro. Jag har sett strålar från en ljuskälla, som jag väl känner, men brutna genom ett nytt medium. Kanske jag vågar säga, att det efter anspråkslösare mått varit en upplevelse av den art, som Nathan Söderblom måste ha tänkt på då han på dödsbädden formulerade sitt religionshistoriska testamente: "Jag vet, att Gud lever, jag kan bevisa det genom religionshistorien."

I. Islam och kristendomen

Främmande och dock välbekant. Det antyder ett problem, som för mig varit det kanske mest brännande under dessa studier. Forskningen har länge gått det förbi. Man hade ju en känsla av, att en så utsökt planta som den sufiska mystiken inte gärna hade kunnat växa på islams karga jord. Man hänvisade ibland till perserna, som skulle haft något slags medfödd fallenhet för mystisk religiositet. Man gissade på inflytande från Indien, från buddhismen och vedanta. Eller man tänkte på den nyplatonska mystiken, som åtminstone kunde studeras i urkunder på arabiskt språk. Massignons lysande undersökningar ha med ens gjort dessa trevande funderingar sällsamt förlegade och otidsenliga. Han har visat, att sufismen är vuxen på islams grund, ande av dess ande och ord av dess ord. Den mystiska upplevelsen har växt fram och funnit sin väg under oavlåtligt studium av koranen, och från den äro såväl dess tekniska uttryck som dess frågeställningar i allmänhet hämtade. Steg för steg kunna vi följa hur denna åskådning vuxit fram. En generation fromma har räckt den andra handen och till och med så vittflygande och ur islams synpunkt diskutabla läror som Halladjs kan

man, menar Massignon, följa till sin urkälla och rot i rent muhammedansk grund.

Det är tvivelsutan riktigt. Och det är mer än så: det är det som först och främst bör sägas om sufismens ursprung. För ett par decennier sedan såg den religionshistoriska forskningen framför allt som sin uppgift att spåra upp inflytelser och påverkningar från främmande religioner, liksom litteraturforskarna med detektiviskt skarpsinne höllo rannsakan om skaldernas bibliotek och deras boklån för att påvisa vad de måste ha läst eller åtminstone kunde ha läst. En betydelsefull sida av den vetenskapliga uppgiften, men inte den enda och inte heller det viktigaste. Det viktigaste, det som avgör om hela saken är värd forskarens omak och besvär, är ju ändå inte vad en religion eller dess profet lånat från andra, utan vad han, allt beroende till trots, själv varit. Det viktigaste är att tränga fram till diktandets och skapandets källa i hans eget väsen.

Och dock har Massignon icke löst frågan om sufismen och kristendomen. Deras inbördes förhållande är mera komplicerat än vad han synes vilja medge. Om koranen är mystikens grund, så bygger ju redan den koranska fromheten i väsentliga stycken på kristen grund. Jag vågar tro, att forskningen numera är rätt ense om att den ur en viss synpunkt kan sägas vara en översättning till arabiskt språk och arabiskt föreställningssätt av den asketiska fromhet, den munkreligion, som blomstrade inom de samtidiga syriska kyrkorna. Det avgörande är emellertid också här, att översättningen verkställts av en personlighet, vars religiösa originalitet man icke bör underskatta: Muhammed, Allahs apostel.

Men beröringen mellan islam och kristendom var icke avslutad därmed att de rättrogna hade fått sin egen koran

och inte längre behövde avundas de kristna deras heliga skrifter. Den arabiska erövringen gick mycket skonsamt fram med den kristna befolkningen i de härtagna länderna. De kristna kyrkorna hade knappast något att beklaga sig över. År 650 kunde den nestorianska kyrkans överhuvud skriva: "Dessa araber undvika ej blott att bekämpa kristendomen, de rent av rekommendera vår religion, de hedra våra präster och heliga män och ge gåvor åt kloster och kyrkor"[5]. Den överraskande uppgiften att präster och munkar särskilt gynnats av erövrarna är säkert icke gripen ur luften. I Egypten voro faktiskt munkarna till en början helt befriade från skatt, även från den personliga skatt, som annars varje kristen och jude måste betala för att njuta fri religionsutövning. Denna kristendomsvänliga politik var i själva verket fullt i överensstämmelse med profetens egen grundsats uttalad i koranen: "Du skall sannerligen finna, att judarna och avgudadyrkarna av alla människor äro hätskast emot de troende och att de som säga 'vi äro kristna' äro mest benägna för kärlek till dem som tro. Detta därför att bland dem finnas präster och munkar, och därför att de ej äro högmodiga" (sura 5:85).

Så ha kristna och muhammedaner länge fredligt bott tillsammans. De halvbarbariska erövrarna ha till en början varit hänvisade att steg för steg lära av de kristna att sköta och förvalta sitt nya välde. Givetvis ha de hört åtskilligt också om deras religion. I bergen, på gränsen mellan den odlade bygden och öknen, bor den kristne eremiten i sin gråvita murade cell. I regel är den helige mannen folkilsken och skygg som ett vilt djur. Men är lyckan god, kan man få se honom titta ut genom cellens fönsterglugg. Med en blandning av respekt och nyfikenhet ropar man an honom och försöker komma till tals

med honom. Vad i all världen vilja egentligen dessa människor, som finna sig i att föra ett sådant liv? Otaliga gånger höra vi om religiösa samtal mellan en munk eller eremit, en "rahib", och en rättrogen. Där föreligger visserligen den svårigheten, att man stundom kallat också muhammedanska asketer för *rahib*[6]. Men benämningen brukas alltid i överförd betydelse. Munken, *rahib,* är en främmande icke-arabisk företeelse. Han hör samman med kristendomen. Rättrogna asketer ha, såvitt jag kunnat finna, aldrig kallat sig själva så. Ordet användes av utomstående, som funnit likheten mellan deras asketiska och rituella övningar och de kristna munkarnas praxis slående. Abu Bekr ibn 'Abd al-Rahman kallades på grund av sitt myckna bedjande Qureischs rahib[7]. Malik ibn Dinar benämndes arabernas rahib[8], liksom Ka'b al-Ahbar arabernas rabbin *(habr).* Al-Aswad ibn Jazid mödade sig med fasta och gudsdyrkan, så att han blev grön och gul. Då döden nalkades grät han, och då man frågade honom varför han var så bedrövad, sade han: "Skulle jag icke vara sorgsen, vem har större anledning att vara det än jag? Sannerligen, om Gud också skänkte mig förlåtelse, skulle jag ändå sörja av blygsel inför honom för det jag har gjort." Berättaren tillfogar: "Han var ingenting annat än en munk bland munkar"[9]. Muwarriq "stod och bad som en rahib". När han var försjunken i bön var han helt borta från världen. Han brukade säga till sin hustru: "Har du några ärenden, så nämn dem nu, innan jag står upp för att bedja"[10]. Med ogillande, som en för islam främmande sed omtalas stundom bruket av yllemantel. Abu 'Alija fick en dag besök av en vän, som bar yllemantel. Då sade han: "Sådant är munkars sed. De rättrogna kläda sig elegant, då de gå att besöka varandra"[11]. Här står sålunda rahib som motsats till

rättrogen. Rahib betyder alltså först och främst den kristne munken och eremiten, och när en rättrogen kallas så, innebär det, vare sig det sker i berömmande eller ogillande mening, alltid en medveten jämförelse med en för islam främmande företeelse. En granskning av hela det rika material, som rymmes i de tio banden av Abu Nu'ajms samling av helgonbiografier Hiljat al-aulija visar, att rahib endast undantagsvis användes som allmän beteckning för en asket. Dhu-l-Nun talar om de fulländade heliga, som bedja Gud om förlåtelse innan de syndat och få lön innan de gjort lydnadens verk: "De äro de gudfruktigaste bland munkar, konungar bland Guds tjänare, härskare bland asketerna på grund av det rikliga regn som strömmar ner i deras hjärtan, då de under sin vandring till Gud törsta av längtan efter honom"[12]. När däremot en from ung flicka, som trånar bort av längtan efter den himmelske vännen, och som därför av sina släktingar rådes att uppsöka en läkare, kallar Ahmed ibn Abi-l-Hawari för "asketen *(rahib)*, som är läkare"[13], vill berättaren tydligen snarast antyda, att hon som kvinna använder ett lekmannamässigt uttryckssätt.

Man kan därför utgå från att när i den kristna asketiska litteraturen talas om ett samtal mellan en rättrogen och en rahib frågan är om en kristen asket. Fullt på den säkra sidan är man i varje fall, då vederbörande uppträder i en kyrka, ett kloster eller en eremitcell. De muhammedanska asketerna ha i regel icke bebott fristående celler som de kristna eremiterna.. "Den rättrognes munkcell" heter det "är hans hus, där han håller sin tunga och sin blick och sitt begär i styr"[14]. I överensstämmelse med denna regel ha vissa asketer under islams första tid låtit mura en cell eller ett underjordiskt rum i sitt eget hus,

där de tidvis övat ett slags amatörmässigt eremitliv. Samtalen, som återges, anspela för övrigt aldrig på islams läror, korancitat eller liknande. Det är i regel muhammedanen, som hämtar andlig undervisning av munken, och den vishet denne har att meddela är vissa allmänna sanningar om det inre livet och vägen till Gud. Jag väljer ett exempel, det härrör från en asket i andra århundradet: "Jag träffade en gång en rahib och frågade honom: blir du aldrig rädd för ensamheten? Han svarade: om du hade smakat ensamhetens ljuvhet, skulle du längta till den från dig själv. Ensamhet är gudsdyrkans begynnelse. — Vad är det första du finner i ensamhet? — Fred för människornas umgänge och trygghet för det onda som följer dem åt. — När får tjänaren smaka gudsförtrolighetens lycka? — När hans kärlek till Gud blir ren och när han umgås med honom med uppriktigt hjärta. — När är hans kärlek ren? — Då alla hans omsorger samlats i en enda: att lyda Gud"[15]. En annan from man träffade en gång en munk "i en kyrka i Syrien" och fick mottaga följande förmaning: "Den angelägnaste omsorgen för dem som älska är att nå sina önskningars mål, och den angelägnaste omsorgen för dem som frukta är att få komma från fruktan till trygghet. Den ene såväl som den andre är stadd på en god väg. Men den förre är mera fast i sin hållning och har nått en högre rang i det goda"[16]. Gäller det tron och de rituella plikterna har en rättrogen tillräcklig vägledning i islams heliga bok och tradition. Men för att lära det asketiska livets metod och vägar kan munkarnas undervisning vara av nytta. Malik ibn Dinar, som ju själv kallats arabernas rahib, försmår icke att inhämta lärdom av de kristna munkarna: "Jag såg en gång på ett berg en munk och jag bad honom: Lär mig något som kan leda mig till

att försaka världen. — Är du icke en man som har koran och *furqan?* — Jo, men jag önskar att du lär mig något, som kan förmå mig att försaka världen. — Om du förmår sätta en mur av järn mellan dig och begärelserna, så gör det"[17].

Samtalen innehålla ingenting, som inte också en rättrogen asket skulle ha kunnat säga, och sannolikt är i många fall mötet med munken en fiktion. Islams uppbyggelseförfattare bruka mycket ofta en särskild litterär form för att göra sina förmaningar och tänkespråk intressanta, liksom predikanter och präster hos oss använda den fromma anekdoten med vars sanningsvärde varken talare eller församling tar det så noga. Orientalen har en särskild smak för det romantiska, det fängslande och färgrika. Den fromme möter exempelvis på sin vandring i vilda öknen i nattens mörker eller i storm och oväder en ung, ensam och värnlös flicka; ur en ruin kryper en gammal man, vars ögonbryn hänga ned över ögonen och vars hud liknar en utsliten skinnsäck; mitt i folkvimlet i storstaden råkar han en svart slav, som folk anser vansinnig och som beter sig som sådan, och i dessa personers mun lägger man de uppbyggliga tankar, man vill ha fram. Den kristne eremiten har förmodligen också synts som en hemlighetsfull och pittoresk figur lämplig att låta uppträda i sådant sammanhang.

Men samtalen återger icke alltid fromma loci communes ur den muhammedanska asketismens egen fatabur. Ofta har munken något att lära som uppenbarligen, om också förvanskat och missförstått, bär en tydlig kristen prägel. En from man träffar en eremit, som blickar ned på honom från sin cell på bergsluttningen. Han frågar eremiten, varför han håller sig instängd på detta sätt, och får till

svar: "I våra heliga skrifter står att läsa, att Adams kropp skapades av jorden och hans ande av himmelens rike. Då man låter kroppen utstå hunger, vaka och nakenhet, längtar anden hem till den plats varifrån den utgått. Men då man ger kroppen att äta, dricka och sova fäster sig kroppen vid den plats, varifrån den utgått och vet inte något bättre än världen"[18]. Det är om än i förgrovad form den kristna munkaskesens huvudmotiv: Den i kroppen fängslade anden vinner sin frihet i samma mån som kroppen försvagas. Samtalen mellan muhammedaner och kristna munkar sakna tydligen icke verklighetsgrund. De vittna i varje fall om att islam under de första århundradena vågat lära och verkligen lärt av den kristna asketiska fromheten.

Muhammedanska gudssökare ha tidigt lagt märke till den vördnadsfulla dyrkan, de kristna ägnade asketlivets hjältar och virtuoser. Den helige mannen är en samfundets och stammens klenod, ärad efter sitt värde och svartsjukt bevakad. Sådant imponerade också på islams fromma och lockade dem att beträda världsförsakelsens smala väg. Ingen mindre än Ibrahim ibn Adham, den tidigaste sufismens främsta apostel och helgon, berättar öppenhjärtigt, hur han först lärde vägen av en helig munk: "Jag har lärt gudskunskapen av en munk, som hette abba Simeon. Jag uppsökte honom i hans cell och sade till honom: abba Simeon, hur länge har du vistats i denna din cell? Han svarade: i 70 år. — Och vad är din föda? — O, *hanif,* vad föranleder dig att fråga så? — Jag skulle önska veta det. — Nåväl, en ärta varje natt. — Och vad är det som styrker din själ så att du kan nöja dig endast med en ärta? — Ser du klostret där framför dig? En gång varje år komma munkarna till mig, smycka min cell, vandra om-

kring den i procession och visa mig heder. Varje gång min själ blir loj och trög i sina andaktsövningar, tänker jag på den stunden. Och så förmår jag uthärda ett års möda för den enda stundens härlighet. Sök att uthärda också du en stunds möda för en evig härlighet. Så ingöt han i mitt hjärta vördnad för gudskunskapen. Slutligen sade han: Har du fått nog, eller begär du ännu mer? — Ja. — Då gav han mig en lägel i vilken lågo tjugu ärter och sade till mig: Gå ned till klostret. De ha sett vad jag har givit dig. Jag gick och då jag kommit in i klostret, samlade sig de kristna omkring mig och sade: O, hanif, vad har schejken givit dig? — Något av sin föda. — Vad skall du göra med den? Vi ha bättre rätt till den än du. Nämn ditt pris! — Tjugo dinarer. — De betalade mig alltså tjugo dinarer, och jag återvände till den gamle, som frågade: Vad har du gjort med ärterna? — Jag sålde dem. — För huru mycket? — För tjugo dinarer. — Däri gjorde du orätt. Om du hade begärt tjugo tusen, så hade de betalt dig det. Se, så stor härlighet har den som icke tjänar Honom. Tänk då vilken härlighet den måste hava, som verkligen tjänar Gud. Vänd dig o hanif, helt till din Herre och lämna detta kommande och gående"[19].

Abba Simeon antyder i sina sista ord, att han i hemlighet är muhammedan och ser ned på sina kristna anhängare som villfarande. Den fromme berättaren har sett sig nödsakad att framställa saken så för att förklara, hur en rättrogen kunde hämta lärdom och inspiration av en kristen. Tidigare hade man icke ansett en sådan försiktighet nödvändig. Koranens lära gav en principiell möjlighet för den mest vidhjärtade tolerans mot främmande religionssamfund av skriftfolkens typ. Alla som troget följa sin profet, han må heta Jesus eller Moses eller Muhammed,

äro enligt koranen rätta gudsdyrkare. De särskilda rituella bud som varje församling har att hålla och som inbördes kunna vara olika, röra intet väsentligt. Judendom, kristendom och islam skulle alltså i princip vara ett. Men det verkliga förhållandet till judar och kristna är emellertid ett annat. Redan koranen lär, att de flesta judar och kristna icke hålla sig till den uppenbarelse de fått utan förändrat och förfalskat den.

Den andliga frändskap, som islams asketer känna med de kristna eremiterna och den faktiska överensstämmelse i liv och lära ha fromma muhammedaner nu sökt förklara så, att de kristna eremiterna just äro en kvarleva av Jesu ursprungliga församling, som behållit den rätta tron oförfalskad och därför befinna sig i full överensstämmelse med vad islams heliga bok lär. Ibn 'Abbas har enligt en sufisk författare, al-Tirmidhi, lärt, att eremitväsendet uppstod, då tyranniska konungar efter Jesu död förfalskat evangeliet och Tora. Några behjärtade kristna ha då motsatt sig deras tilltag och förklarat: "Den som icke håller sig till vad Gud uppenbarat, är en otrogen". Då Abu Bekr sände sina arméer till Syrien skall han ofta ha givit följande order: "Ni skola finna människor, som stängt sig inne i celler. Lämna dem i fred; det är för Guds skull de stängt sig inne. Ni skola ock finna andra på vilka satan satt sitt märke mitt på deras hjässa. Huggen huvudet av dem, varhelst ni finna dem"[20]. Klostermunkarna med sin tonsur, som icke haft tålamod att uthärda i ensamheten utan rymt från sina celler, ha därigenom bevisat sig vara djävulens barn. Mot dem bör man icke visa någon förskoning.

Att eremiterna eller åtminstone vissa sådana äro kristna av den ursprungliga och sanna och med islam förenliga bekännelsen, vilka tagit sin tillflykt till cellerna i öde-

marken för att slippa anta den förhatliga läran att Gud har en son, anser också Chalid ibn Jazid, en asket från första århundradet. Han förtäljer om ett dramatiskt sammanträffande med sådana eremiter och deras överhuvud. De leva i en otillgänglig ödemark i Djazira, ungefär som Swedenborgs andligt upplysta negrer i hjärtat av Afrika[20b]. Man berättar fantastiska legender om dessa sanna Kristus-lärjungar. ”Ads folks boningar” är en sagostad någonstans i det inre Arabiens okända vidder och ett slags Blocksberg för heliga personer, vilken tro de än tillhöra. Där har enligt legenden Sahl ibn Abdallah träffat ”en av Kristi lärjungar. Han hade på sig en yllemantel som syntes alldeles ny, men han sade till mig: denna mantel har jag burit sedan Kristi dagar. Då jag förundrade mig över detta, sade han: Det är icke kroppen som nöter kläderna utan stanken av synder och otillåten föda”[21].

Under omajjadernas tidevarv rådde överhuvudtaget en icke blott tolerant utan också, på många håll särskilt i asketiska kretsar, rentav välvillig inställning till de kristna. Ännu om Muhammed ibn Jusuf al-Isbahani (död 184) berättas, att då han såg en kristen, hedrade han honom och gav honom gåvor för att vinna honom för islam[22]. Åtskilliga fromma ha ansett det tillåtet att möta sina kristna vänner med fridshälsningen, *salam*, annars förbehållen de rättrogna[23]. En man hade mött sin ögonläkare, som var kristen, och i hastigheten råkat hälsa honom med ett salam. Han rådförde sig med al-Nacha'i (död 95), och denne förklarade utan tvekan: ”Det ligger intet orätt i att du säger salam till honom, om du har ett ärende till honom eller om det råder vänskap emellan er”. En sådan fördomsfrihet väckte sedan uppseende och har förorsakat senare hagiografer åtskilligt huvudbry. Det kan, menar man, icke

gärna vara fråga om salam utan om en mera allmän hälsning: Hur står det till? eller liknande[24].

Erkännande och uppskattning från kristna auktoriteter värderas mycket högt. En gång då Sufjan al-Thauri var sjuk, gick hans systerson med prov av hans urin till en läkekunnig klosterföreståndare. Denne menade: Detta kan icke vara en hanifs urin. — Hanif är den benämning, som munkarna tänkas använda om sina muhammedanska kolleger. Uttrycket antyder den dogmatiska förutsättningen för den andliga förtroligheten mellan kristna och muhammedaner: *hanif* är nämligen just en anhängare av den sanna profetiska urreligionen, vars bekännare trots olikheter i yttre former äro ense i tron. — Han uppsökte den sjuke, kände på hans mage och undersökte hans svett och yttrade sedan: ”Jag trodde icke att sådant fanns bland haniferna: Detta är en man, vars lever sorgen har förtärt”[25]. Det var alltså på visst sätt ett betyg från kompetentaste håll. Det ansågs också som en äretitel för en from asket att av kristna munkar bli kallad ”Jesu vän”[26].

Känslan av andlig frändskap med kristendomen eller snarare den form av kristendom, som man betraktade som den ursprungliga och rätta, kommer också till uttryck i den dominerande ställning Jesus intar i asketernas utsagor och föreställningar. De profeter, som här oftast omtalas och citeras i vanligtvis fritt uppfunna fromma legender och ord, äro Jesus, Moses, David och Johannes Döparen i nu nämnd ordning. Jesus står utan jämförelse främst bland de fyra. Man kan utan överdrift säga, att han för den verkliga fromheten i asketkretsarna betyder vida mer än islams egen profet, om man bortser från Muhammeds ställning som urkälla och garant för den högt vördade och

strikt efterföljda traditionen, *sunna*. Den äldsta tidens asketer äro nämligen i allmänhet strängt sunnatrogna. I varje fall ha de senare hagiografernas urval och bearbetning avlägsnat alla spår av en friare inställning.

Vetandet om Jesu liv och verksamhet har under de första århundradena vidgats betydligt över de förvirrade och apokryfiska uppgifter, som koranen meddelar. Av drag ur hans liv som den asketiska traditionen känner äro följande nya för islam: berättelsen om de vise männen, flykten till Egypten, Jesus bosätter sig i Nasaret, frestelsen, Jesus kallar sina lärjungar, Jesus går på vattnet, Lasarus' uppväckelse, tempelreningen och, som vi i det följande skola se, Jesu lidande, himmelsfärd och uppståndelse.

Som synes ha de tidigare asketerna i islam ägt eller i varje fall kunnat äga ett icke obetydligt vetande om evangeliernas Jesusgestalt. Det är emellertid påfallande vilken jämförelsevis obetydlig roll dessa drag spelat för utformandet av den bild av Jesus, som verkligen levde i de fromma muhammedanernas tro. Den muhammedanske Kristus är framför allt den store asketen, idealbilden av den helige, som, frigjord från alla jordiska behov och band, vandrar omkring och vilar under bar himmel med en sten till huvudgärd. Liksom bhikkhun för han icke penningar med på vandringen; men i motsats till den buddhistiske munken, som dock hade sin sil och allmoseskål, har han inga som helst redskap eller tillhörigheter och tigger icke heller sin föda. Han tar vad naturen bjuder honom: vattnet i källan och örterna, som marken låter växa. I en vida spridd tradition[27] heter det: Jesus sparade aldrig något av aftonmåltiden till morgonen eller av morgonmålet till kvällen. Han åt av trädens löv och drack regn-

vatten, klädde sig i säckväv eller tyg av hår och tillbragte natten där han just befann sig, då kvällen bröt in. Han sade: Var dag har sitt uppehälle bestämt av Gud. Enligt Ka'b al-Ahbar "bar han långt hår och smorde aldrig sitt huvud". "Han gick barfota, hade intet hus, begagnade ej smycken, husgeråd, fina kläder eller mynt och medförde endast föda för en dag. Där han befann sig då solen försvann, där ställde han sig och bad ända till gryningen." Han övade alltså den högsta grad av världsförsakelse. I början förde han med sig en kam och en lägel. Men en dag såg han en man kamma sitt skägg med fingrarna. Då lade han bort kammen. En annan gång såg han en man dricka vatten direkt ur en bäck och nu lade han bort även lägeln[28]. Jesus är överhuvudtaget den ideale asketen och mystikern. "Lärjungarna frågade Jesus: Finns det någon på jorden som är lik dig? Han svarade: Ja, den vars tal är tanke på Gud, vars tystnad är meditation och vars åsyn är en förmaning för själarna[28]. I förbigående sagt visste man också ganska väl, hur Kristus såg ut. Han var "en man av medelmåttig längd, röd med en dragning åt vitt, bar rakt hår och höll huvudet lutat åt sidan"[29]. Vid slutet av andra århundradet nämnes en man, Abu Dharh, som den där av alla människor mest liknat Jesus, Marias son[30]. Vi veta tyvärr inte hur Abu Dharh såg ut, men förmodligen har han varit lik det underbara kristusporträtt, som kung Abgar enligt Taddeusakterna skall ha ägt och som uppges ligga till grund för talrika beskrivningar av Kristi verkliga utseende.

Den asketiska fromheten kan helt enkelt kallas "att följa Kristi väg". I en tradition, som är hållen i den schiitiska propagandans ansträngt högtidliga och orakelmässiga stil, berättar Nauf al-Kelbi: "Jag såg Ali träda ut en kväll och

betrakta stjärnorna. Därpå sade han: Sover du Nauf, eller ser du uppmärksamt? — Jag ser, o härskare över de rättrogna. — O, Nauf, sälla äro de som försaka denna världen och längta efter den tillkommande. Det är sådana som bruka jorden till sovmatta, dess stoft till viloläger, dess vatten till parfym och koranen och bönen till mantel och klädnad. De bjuda världen att följa Kristi väg"[31].

Men hos den muhammedanska Jesusgestalten finna vi också andra drag, som även om de icke direkt äro hämtade ur den nytestamentliga traditionen, tydligt visa sin inre frändskap med evangelierna. Jesus är den främste bland asketer, och dock icke en asket som alla andra. Fastän sträng mot sig själv är han full av barmhärtighet mot andra. Malik ibn Dinar återger ett förment Jesusord: "Se icke på människornas synder, som vore du deras herre, utan se på dem som den där själv är en tjänare. Det finns två slags människor: sådana som äro hemsökta (av lidande och synd) och sådana som äro sunda. Var barmhärtig mot hemsökta och tacka Gud för de sunda"[32]. Att Jesus har blick för det goda också hos dem som andra förakta och avsky uttryckes symboliskt i en välkänd berättelse, som ävenledes härrör från Malik ibn Dinar: "Jeus och hans lärjungar gingo förbi en död hund. Lärjungarna sade: så vedervärdigt han stinker. Men Jesus sade: så vita hans tänder äro! På så sätt förmanade han dem att inte tala illa om någon"[33].

Framför allt är Jesus barmhärtig mot syndare. "Man såg honom en gång komma ut från en skökas hus, och man sade till honom: O, du Guds Ande, vad gör du hos en sådan kvinna? Men han svarade: Läkaren måste uppsöka de sjuka"[34]. Ty syndaren som ångrar sig och gör bättring är i Guds ögon lika god som den rättfärdige, som

är stolt och högmodig. Ödmjukhetens pris och det andliga högmodets faror skildras i en originell arabisk variation över temat fariséen och publikanen: "Jesus och en av hans lärjungar gingo en gång förbi en rövare, som låg på lur i sitt klippnäste. Då rövaren såg dem, ingav Gud honom, att han skulle göra bättring. Han tänkte: Här är nu Jesus, Marias son, Guds Ande och hans Ord, och här är denne hans lärjunge. Men vad är du, eländige? Du är en rövare bland Israels barn. Du har legat i försåt på vägarna, tagit människors egendom och utgjutit deras blod. Han steg alltså ned från berget, fylld av ånger över det liv han levat. Då han hunnit upp Jesus och lärjungen sade han för sig själv: Du vill gå tillsammans med dem! Det är du icke värd. Gå bakom dem. Som en ogärningsman och syndare bör du gå. Då nu lärjungen vände sig om och kände igen rövaren, tänkte han: Se på denne eländige skurk som går bakom oss! Men Gud såg deras hjärtans tankar: hos den ene ånger och botfärdighet och hos den andre högmod och förakt, och han sände en uppenbarelse till Jesus: säg till lärjungen och till rövaren, att de båda skola få begynna sina fromma verk som från början. Ty allt vad rövaren förut hade förbrutit har jag förlåtit honom, därför att han ångrade sig och gjorde bot. Och lärjungens alla föregående fromma verk ha mist sitt värde, därför att han var stolt över sig själv och föraktade den botfärdige"[35].

Ödmjukhet är för Jesus dygden framför andra. "Han sade till Israels barn: Var växer säden? — I stoftet. — Sannerligen säger jag eder: Visheten kan endast växa i ett hjärta, som blivit likt stoftet"[36]. Innan man förmanar andra, måste man rannsaka sitt eget hjärta: "Gud uppenbarade för Jesus: förmana först dig själv, och när du har tagit förmaningen till hjärtat, då må du också förmana

andra. Handlar du på motsatt sätt, då må du blygas för mig"[37]. Jesus behöver alltså som andra bristfulla människor först rannsaka sig själv. I vissa asketiska kretsar har man dock redan tidigt hyllat läran om Kristi syndfrihet. Från vissa jordiska begär är Jesus fritagen redan på grund av sin övernaturliga födelse. Så har han intet begär efter kvinnor, eftersom han icke är född av mänsklig säd[38]. Annars sättes icke syndfriheten i samband med den övernaturliga avlelsen. Det är genom ett särskilt ingripande från Gud som såväl Jesus som Maria bevarats från att drabbas av syndens smitta som andra människor. Profeten har enligt Abu Hurejra sagt: "Satan rör vid varje barn som födes, och då han vidrör det, höjer barnet rösten och skriker. Så har skett med alla barn utom Maria och Jesus. Läs Guds Ord: Jag skall beskydda henne och hennes avkomma för varje stenad satan". Qatada berättar, att satan sticker varje nyfött barn i sidan med ett spjut. Men då Maria och Jesus föddes, lät Gud ett förhänge falla i vägen. Djävulens spjutstöt träffade förhänget och nådde icke fram till barnet[39].

Jesus vedergällde icke ont med ont, icke smädelser och hårt tal med samma mynt. "Jesus, Marias son, gick en gång förbi människor, som smädade honom. Han fortsatte sin väg och mötte andra, som likaledes smädade honom. Men varje gång han möttes med onda ord, svarade han blott med goda ord. Då sade en av hans lärjungar: Ju mer ont man säger dig, dess mera svarar du med gott. Det är ju som om du själv ville hetsa folk mot dig och uppmuntra dem att smäda dig. Men Jesus svarade: En människa ger åt andra det hon har inom sig själv"[40]. Berättelsen inskärper satsen: välsignen dem som förbanna eder och samtidigt anspelas på ett annat evangeliskt ord:

en god människa bär fram gott av sitt hjärtas goda förråd och en ond människa det som är ont.

Jesus är lika sträng i sin askes som Johannes. Men i motsats till Johannes, som är sträv och dystert allvarlig, är Jesus glad, vänlig och tillgänglig. Jesus och Johannes möttes, och Jesus log mot Johannes och räckte honom handen. Då sade Johannes: ”Min kusin, hur kommer det sig att jag ser dig skratta, som om du redan kände dig trygg för Guds straff? Jesus svarade: Och hur kommer det sig att jag ser dig rynka pannan, som om du redan förtvivlade om frälsningen? Då uppenbarade Gud för dem båda: Den av eder är mig kärast, som är mest glad och vänlig mot sin nästa”[41].

Ord och utsagor av Jesus förekommer mycket talrikt i islams fromma litteratur. I de flesta fall visa de föregivna Jesusorden inga spår av något nytestamentligt eller ens kristet. De återge islams religiösa tankar och bruka dess teologiska vokabulär. Men det finns icke alltför sällsynta undantag.

Det nytestamentliga stoffet har tydligen trängt in i islam på den muntliga traditionens väg. Muhammed var, då han mottog sina första uppenbarelser, säkerligen icke läskunnig. Han förklarar uttryckligen: ”Före den (koranen) läste du icke någon skrift och skrev icke någon med din hand (sura 29:47).” Ordet skrift betyder varje skriftlig urkund, vare sig bok eller brev. Profeten kunde alltså varken läsa eller skriva. Det är för honom själv liksom alltjämt för troende muhammedaner det avgörande beviset för att koranen är av gudomligt ursprung. När en man, som är helt illitterat, kommer med en skrift, som överträffar alla andra i klarhet, skönhet och vältalighet, så kan den, menar man, icke härröra från honom själv.

Den måste ha kommit från Gud. Att föreställa sig, att Muhammed här ställer sig okunnigare än vad han verkligen varit, vilket konfessionell eller rationalistisk polemik stundom sökt göra troligt, är icke möjligt för modern religionsvetenskap, som vet bättre besked om inspirationens psykologiska art och villkor. Muhammed måste själv ha varit orubbligt viss om att vad han föredrog var Guds eget ord, som kommit till honom utan all hans personliga medverkan. Det är annars oförklarligt, hur han kunnat inge andra samma absoluta visshet. Som H. S. Nyberg påpekar, har Muhammed varit bekant med den inom samtidiga halvkristna sekter florerande bokstavsmystiken, och han måste ha känt till bokstäverna[42]. Sannolikt har han också småningom förvärvat en viss grad av läskunnighet. Hans motståndare anmärka i en senare sura från Medina: ”Det är ingenting annat än gamla skrifter, som han skrivit upp. De dikteras för honom bittida och sent.” (sura 25:5.) Härav synes framgå, att Muhammed, enligt sina motståndares mening, nu varit läskunnig, och han själv bestrider icke på denna punkt deras uppfattning. Däremot kan han med gott samvete värja sig mot deras anklagelser. Hans förmåga att läsa har i varje fall icke sträckt sig till de bibliska skrifterna, som han kände endast på icke-arabiskt språk. Icke heller har han skrivit upp dikterade översättningar. Så gick saken icke till. Vad han uppfattat vid samtal med kristna och judar, har hans skapande fantasi tagit upp och återgivit i mer eller mindre fri form. Hans bok är verkligen hans andes egendom.

Situationen var knappast en annan för hans närmaste efterföljare. Färdigheten att läsa och skriva stod betydligt högre, men de bibliska skrifterna tyckas i stort sett ha varit en sluten värld. Och för dem, som haft eller kunnat

ha någon kunskap, t. ex. nyomvända, som vuxit upp i kristen eller judisk omgivning, var det alltid ett riskfyllt företag att återge bibliska texter ordagrant. Man kunde lätt komma i konflikt med vad koranen sagt om Tora och evangeliet. Vad man har att meddela om skriftfolkens böcker bygger i varje fall i huvudsak på muntlig information, och där sådan icke står till buds, anlitade man den fromma fantasien, ännu mer fördomsfritt än Muhammed själv. Det var också de folkliga historieberättarna *(qussas)*, som i moskéerna brukade samla skaror av ivriga lyssnare, som hade tagit profetlegenden och bibelberättelsen till specialitet. För att göra dem rättvisa bör emellertid sägas, att de i äldre tider icke blott lagt an på att underhålla men framför allt på att uppbygga genom rörande och fängslande fromma berättelser, som folkliga predikanter än i dag ha för sed.

En av de främsta experterna på bibliska förhållanden i den första generationen är Ka'b al-Ahbar, som dog under Uthmans kalifat. Vad han har att meddela stammar uppenbarligen till en god del ur hans egen fatabur. Ett långt samtal mellan Gabriel och Abraham, ett icke mindre utförligt referat av de samtal Moses fört med Gud på det heliga berget och annat i samma stil är uppenbarligen ren dikt i de fromma berättarnas stil, förmodligen aldrig avsedd att återge någon verklighet i historisk mening. De äro också rent muhammedanska till stil och innehåll, om också enstaka drag kunna vittna om någon bekantskap med kristna apokryfer. När exempelvis Gabriel tilltalar Adam som helige Ande kommer man ovillkorligen att tänka på någon gnostisk adamsskrift. En stor del av hans material utgöres av legender: om Abraham och dödsängeln, Josefs grav, om Gog och Magog, om helvetets väktare och liknande[43]. En

legend berättar exempelvis hur Jesus finner en dödskalle och med Guds tillåtelse uppväcker den döde. Denne finner sig genast försatt i den situation, då han lämnade det jordiska livet: på väg till torget med en bunt grönsaker, och han kan icke alls förstå, att han varit död. Han tror sig endast ha slumrat in ett ögonblick[44]. Legenderna *kunna* givetvis vara hämtade ur sena kristna apokryfer eller ur judisk haggada — hela materialet förtjänade en sagohistorisk undersökning.

Men i Ka'bs israelitica möter man även, om än mera sparsamt, äkta bibliska reminiscenser. "Två män kommo till moskéens port. Den ene gick in. Men den andre gick icke in utan sade: En sådan som jag är icke värd att gå in i min Herres hus. Då uppenbarade Gud för en av Israels profeter: Se, jag har gjort honom rättfärdig, därför att han så nedsatte sig själv"[45]. Liknelsen om fariséen och publikanen berättas här, utan att Ka'b synes känna till att den härrör från Jesus. Med samma eller ännu större frihet återges ett annat evangeliskt ord: "Moses har sagt: I kläden er i munkars dräkt, men edra hjärtan äro våldsmäns och tjutande ulvars hjärtan. Om I viljen komma till himmelriket, döden då edra hjärtan för Guds skull"[46]. Ordet ur Matteus 7:15 utges för en utsaga av Moses. Överhuvudtaget åberopar Ka'b aldrig evangeliet eller Jesus själv som källa för sina bibliska citat. Det sker måhända utan avsikt. Den äldre asketiska litteraturen gör ofta ingen klar skillnad på Tora och evangeliet. Som en israelitisk profet tänkes Jesus även medverka i den judiska uppenbarelseurkunden. Däremot är det kanske icke en tillfällighet, att flera av de judiska ord han anför återfinnas både i gamla och nya testamentet. Det jesajanska ordet om Herrens tjänare anföres som en profetia om Muhammed i Tora:

”Muhammed är min tjänare, den betrodde, den utvalde. Han är icke hård eller grov, han skall icke skria på torgen. Han vedergäller icke ont med ont utan är försonlig och förlåtande”[47]. Källan kan vara Jes. 42:1—2 eller Matt. 12:18. Som ”skrivet i Tora” anföres följande ord, som kunna härröra från Mika 7:6 eller Matt. 10:35: ”En from mans svåraste fiender äro hans egen familj, och hans närmaste äro hans vederdelomän”[48]. Spår av såväl nya som gamla testamentet återfinnes i en eskatologisk utsaga om hur ”Konstantinopel gladdes över Jerusalems undergång och blev mäktigt och högmodigt och kallades den Stolta och Övermodiga. Och hon sade: Om Guds tron står grundad på haven, så stå haven grundade på mig. Men Gud lovade straffa henne redan före domens dag. Han sade: Jag skall sannerligen taga av dig dina smycken och ditt siden och lämna dig öde, så att ingen mer skall höja ett rop i dig. Ingen skall stå på dina murar, ingen bo i dig utom schakaler. Intet skall växa i dig utom stenar och taggiga buskar, och intet skall jag lämna mellan dig och himmelen. Tre slags eld skall jag låta komma över dig: eld av beck, eld av tjära och eld av nafta. Och jag skall lämna dig stympad och skallig, och ditt rop skall höras ända upp i himmelen”[49]. Huvudkällan har här varit Uppenbarelseboken kap. 17 och 18 — det framgår ju redan av att profetian tillämpas på Byzans (Rum). Men vissa detaljer kunna ha lånats från gamla testamentet (Jes. 13:22, Jer. 50:39). Utöver dessa antydningar möter man endast en klar anspelning på gamla testamentet: ”Gud säger: Sönerna skola betala fädernas skulder. Jag straffar den som varit olydig mot mig, led efter led ända till det tredje. Och jag bevarar den som varit lydig mot mig led efter led ända till det tionde”[50], jfr. 5 Mos. 5:9—10.

För att fullständiga bilden av Ka'b den skriftlärde må till sist påpekas, att han i rättrogenhetens intresse även kan tillåta sig en ren och uppenbar förfalskning. Tora avslutas enligt hans uppgift med följande ord: "Pris ske Gud som icke har någon son och ingen delägare i sitt välde" — ett direkt citat ur koranen.

Enligt den muhammedanska traditionen har Ka'b varit "en av skriftfolkens stora lärde"[51], som övergått till islam under Abu Bekrs kalifat. Man vet alltså icke om han varit jude eller kristen och hans egna utsagor ge intet bestämt besked i denna fråga. Men han gör som vi sett ingen klar skillnad mellan Tora och evangeliet. En sådan ståndpunkt ligger onekligen närmare till hands för en kristen, som kände och brukade både gamla och nya testamentet, än för en jude. Mot kristendomen pekar också det faktum att Ka'b härstammade från Himjar i Sydarabien. Hans skriftlärdom kunna vi icke skatta lika högt som hans muhammedanska eftersägare. Av en man, som själv läst de heliga skrifterna, hade man ju någon gång kunnat vänta ett korrekt citat ur någon biblisk skrift. Av allt att döma har han varit en illitterat man, som öst ur det förråd av folkliga legender och fritt återgivna bibelord, han lärt känna i den muntliga tradition, i vilken han vuxit upp.

Vid Ka'bs sida som auktoritet i fråga om skriftfolkens religiösa traditioner och heliga böcker står en annan jemenit Wahb ibn Munabbih som levde en generation senare (död 114). Wahbs lärdom står på ett helt annat plan än Ka'bs. Han har framlagt sitt vetande i ett par arbeten: Mubtada och Israilijjat. De äro nu förlorade, men ha i rätt stor utsträckning bevarats i ett verk av Muhammed ibn Ibrahim al-Tha'labi (död 427): al-'Ara'is, för vilket de utgjort en av huvudkällorna. Om kristendomen visar han

sig, som vi skola se, synnerligen väl underrättad. Anspelningar på gammaltestamentliga texter förekomma också, om än mera sparsamt. De återges med en påfallande bekymmerslöshet såväl i fråga om form som författaruppgifter. Jag anför ett par exempel: "Några israeliter sporde sin profet om Herren, var han fanns och i vilket hus han bodde och frågade: Skola vi bygga honom ett hus och dyrka honom däri? Då sände Gud profeten detta svar: Ditt folk frågar mig var jag finnes, att de må dyrka mig, och vilket hus som rymmer mig. Himlarna och jorden rymma mig icke. Men då de fråga var jag bor, så svara dem: Se jag bor i ett avhållsamt, fridsamt och fromt hjärta"[52] jfr. Jes. 66:1—2. — "David säger: Ve över en tid, då man söker samla de fromma och icke kan finna några utom som ett ax, där skördemännen dragit fram eller en vindruvsklase, där vingårdsmännen gå fram"[53], jfr. Jes. 17:56. Också hos Wahb möter man ofta "skriftord" som äro klart muhammedanska till innehåll och stil och tydligen diktats på fri hand. En sådan frihet är emellertid i regeln icke att betrakta som förfalskning i vår mening. Orden "Gud säger i Tora" eller "jag har läst i en av skriftfolkens böcker" ha blivit en form med vilken man utan skrupler helt enkelt anför ord, som man funnit särskilt uppbyggliga eller om vilkas sanning man är oryggligt viss. De apokryfiska bibelcitaten brukas således på samma sätt som den s. k. *hadith qudsi,* en utsaga som inledes med orden "Gud säger", utan att man därmed vill göra gällande att orden verkligen stått att läsa i någon uppenbarad skrift.

Något annorlunda ligger onekligen saken, då källan närmare anges: "Jag har läst trettio rader i slutet på psalmerna" eller "fyra på varandra följande rader i Tora" utan

att de återgivna orden ha något som helst samband med gamla testamentet. Fullt i god tro är väl icke heller Wahb alltid, då han ställer sitt förmenta bibelvetande i den muhammedanska apologetikens tjänst. ”Jag har läst”, skriver han, ”några och nittio böcker av Guds uppenbarade skrifter; sjuttio eller flera, som äro väl kända bland de lärda, och tjugo, som endast få människor känna, och i dem alla står, att den som tillskriver sig själv någon fri vilja, han är en otrogen”[54]. Wahb hade all anledning att demonstrera sin renlärighet genom att framdra detta kraftiga argument mot den kätterska tron på viljans frihet. Han var nämligen själv misstänkt för att en tid ha varit qadarit, alltså förfallen just till denna kätterska åskådning[54b]. Han hade överhuvudtaget en mycket hög tanke om sin egen lärdom och åberopar en mycket omfattande litteratur, som han påstår sig ha studerat. Böckernas titlar anges icke, men det är tydligt, att han icke blott tänker på uppenbarelseurkunder i egentlig mening, kanoniska eller apokryfiska, utan på religiösa och uppbyggliga skrifter i allmänhet. Så långt man kan konstatera, ha hans källor varit kristna och, om de nu verkligen varit skriftliga, ha bland dem tydligen funnits åtskilliga arbeten ur den kristna munklitteraturen. Palladius berättar om hur satan söker förföra en munk till andligt högmod genom att visa sig för honom i Kristi gestalt. Den som benådats med en Kristusvision är nämligen som en fullkommen pnevmatiker icke längre underkastad den disciplin och ordning, som gäller för vanliga munkar[55]. Det berättas om en av fäderna, att ”då han satt i sin cell, mödande sig i den andliga tävlingskampen, visade sig demonerna för honom ansikte mot ansikte och sökte störa honom, men han avvisade dem med förakt. När satan såg sig på detta sätt besegrad av den fromme, trädde



han fram för honom i mänsklig gestalt och sade: Jag är Kristus. När den gamle mannen såg honom blinkade han endast åt honom och gjorde spe av honom. Då sade satan: Jag, just jag är Kristus. Den gamle svarade: Jag vill icke se Kristus här. När satan hörde detta, gick han bort från honom"[56]. Samma legend berättar Wahb: "En munk levde på Messias tid ensam i sin cell. Djävulen önskade bedraga honom men förmådde det icke, ehuru han gjorde ständigt nya försök. Då kom han till honom i Kristi gestalt och sade: munk stå upp, jag vill tala med dig. Men han sade: Sköt du ditt eget värv. Jag kan icke lägga något till det som redan förgått av mitt liv. Men satan fortsatte: Stå upp för mig, jag är Kristus. — Om du också är Kristus, vad har jag att göra med dig? Har du icke en gång för alla befallt oss att tjäna Gud och förkunnat oss uppståndelsens budskap? Sköt du ditt eget värv, jag behöver dig icke. Och djävulen lämnade honom på ögonblicket och gick sin väg"[57]. En annan av Wahbs berättelser handlar om en munk, som hade fått höra, att konungen i landet ämnade besöka honom. Han satte sig på sin plats och tog en stor skål med grönsaker, olja och ärter, åt glupskt och låtsades icke märka den besökande. Konungen menade, att den som åt med sådan aptit omöjligen kunde vara någon helig man och gick besviken bort. Men munken prisade Gud, att han lyckats ådraga sig konungens förakt[58]. Samma legend berättas av Palladius om abba Simeon.[59]

Som exempel på Wahbs förtrogenhet med nya testamentets innehåll må anföras hans skildring av Jesu lidande, död och uppståndelse. Det gäller här ett mycket ömtåligt tema. Koranen bestred uttryckligen att Jesus dött på korset och känner följaktligen icke till hans uppståndelse. Jesus blev direkt upptagen till himmelen sedan judarna,

av Gud själv slagna med blindhet, korsfäst en skenbild i hans ställe. Wahb vågar trots allt uppge att Jesus verkligen dött: "Då Gud lät Jesus veta, att han skulle lämna världen, blev han djupt bedrövad och fann det mycket svårt. Han kallade då till sig sina lärjungar, gjorde en måltid åt dem och lät säga dem: Kommen till mig denna natt, jag har något att säga er. Då de nu samlats hos honom och natten bröt in, stod han upp och betjänade dem. Och då de slutat äta, tvådde han deras händer och gav dem en avskedsförmaning och torkade sedan deras händer med sina kläder. De funno detta alltför stort och ogillade att han gjorde så. Men han sade: Den som ogillar vad jag gör, han är icke av mig, och jag icke av honom. Då läto de honom fortsätta. Sedan sade han till dem: Det jag har gjort eder i kväll, då jag tjänat eder vid bordet och tvått edra händer med min egen hand, det har skett för att jag skall vara ett föredöme för eder. I menen ju, att jag är den främste bland eder. Så må den ene bland eder icke anse sig för större än den andre. Och den ene av eder må utgiva sig för den andre, såsom jag utgivit mig för eder. Men i en sak begär jag nu eder hjälp: I skolen bedja till Gud för mig och framhärda i bön, att han uppskjuter min hädanfärd. Då de nu stodo upp för att bedja och ville vara ihärdiga i bönen, sände Gud en sömn över dem, och de förmådde icke bedja. Då väckte Jesus dem och sade: Kunnen I icke härda ut med att bistå mig denna enda natt? De svarade: Vid Gud, vi veta icke vad det är fatt med oss. Vi bruka annars ofta vaka, men denna natt förmå vi det icke, och så ofta vi försöka bedja, kommer något emellan, som hindrar oss. Han sade: Herden går bort och fåren äro kvar. Och talade även andra ord av samma innebörd, syftande på sig själv. Sedan sade han: En av eder skall

förneka mig, innan hanen har galit tre gånger. Och en av eder skall sälja mig för en ringa penning och kasta bort den betalning han fått för mig. Sedan gingo de ut och skildes åt. Men judarna sökte efter Jesus. Nu grepo de Simon, en av lärjungarna, och sade: Denne är en av hans lärjungar. Men han nekade och sade: Jag är icke av hans följeslagare. Då lämnade de honom i fred. Sedan grep honom en annan och han förnekade på samma sätt. Då hörde han ljudet av hanen och blev bedrövad och grät. Då det blev morgon, kom en av lärjungarna till judarna och frågade: Vad viljen I giva mig, om jag visar er på honom? Då gåvo de honom trettio dirhem. Och han visade dem vägen till Jesus. De hade nämligen förut varit ovissa om vem han var. Nu grepo de Jesus, bundo honom med rep och förde honom till avrättsplatsen. Och de sade: Du har ju uppväckt döda och gjort blinda seende. Skall du då icke göra dig fri från detta rep? Och de spottade på honom, och kastade törnen på honom. Därpå reste de ett kors för att korsfästa honom. Men då de kommo med honom till korset, förmörkades jorden. Och Gud skickade änglar, som skilde dem från Jesus och kastade Jesu hamn över den som visat dem vägen till honom. Hans namn var Judas. Honom korsfäste de i hans ställe, i tro att han var Jesus. Men Jesus dog och förblev död i tre timmar. Därefter upphöjde Gud honom till himmelen, och han förblev i himmelen i sju dagar. Därpå sade Gud till honom: Dina fiender hindrade dig att fullborda pakten med dina lärjungar. Stig därför ned till dem och giv dem en avskedsförmaning. Stig också ned till Maria Magdalena, ty ingen har begråtit dig och sörjt dig som hon. Säg henne att hon skall bli den första som följer dig och att hon församlar dina lärjungar att de må sprida sig ut över jorden och

kalla människorna till Gud... På Guds befallning steg alltså Jesus ned till Maria Magdalena sju dagar efter sin upphöjelse, och berget brann av ljus, då han steg ned. Maria församlade nu hans lärjungar till honom och han sände ut dem för att kalla människorna till Gud. Därpå upphöjde Gud honom till himmelen och iförde honom en härlig dräkt och klädde honom i ljus och tog bort hos honom allt begär efter mat och dryck. Han svävar nu med änglarna omkring tronen och är ett väsen på en gång människa och ängel, på en gång jordiskt och himmelskt. Och den natten, i vilken han steg ned, är den natt som de kristna hålla som festdag (Påsk)"[60].

Av händelserna på Golgata och kring den tomma graven har Wahb som vi se med diplomatisk försiktighet meddelat just så mycket som möjligen låter förena sig med vad koranen berättar. Annars visar han sig väl känna till den kristna traditionen och har huvudet fullt av evangeliska tankar och talesätt. Har han själv läst nya testamentet? Trots hans egna uppgifter om sin otroliga beläsenhet förefaller det knappast troligt. Jämför man hans sätt att citera koranen med det sätt, på vilket han återger bibliska utsagor, kan man knappast föreställa sig, att han haft texten framför sig. Förmodligen har även Wahb öst ur en muntlig tradition och återgivit kristna och bibliska legender och verkliga eller förmenta utsagor av Jesus och andra profeter, som han själv hört. Sådant stoff hopbragtes icke blott av de fromma sagoberättarna, utan var också föremål för lärda samlares studier[61].

Påfallande är, att de nytestamentliga citat och anspelningar, som påträffats i den tidigare asketiska litteraturen, så gott som alla härröra från evangelierna. Av ett femtiotal, som jag antecknat återgå endast tre på breven och en

på uppenbarelseboken; alla de övriga härröra från evangelierna. Den senare muhammedanska polemiken t. ex. hos Ibn Hazm ägnar som bekant apostlarna ett bittert hat såsom de vilka förfalskat Jesu ursprungliga lära. Det förefaller, som om den äldre tiden icke delat denna inställning och det är knappast av denna anledning man undviker de apostoliska breven. Men man förstår, att kristuskulten hos Paulus eller Johannes, i den mån den överhuvudtaget varit begriplig, måste ha förekommit en rättrogen ytterst utmanande och oförnuftig. Vad man däremot kunde förstå och tillägna sig var Jesu ord och utsagor enligt synoptikerna. De evangeliska orden ha träffat mål genom sin egen kraft och burits av sin ojämförligt pregnanta form och så blivit ett religiöst allmängods även i islam. ”Dömen icke, så varden I icke dömda” ordet om världens salt, om att kasta pärlor för svin, om svårigheten för en rik att komma in i himmelriket ha även i islam blivit fromma tänkespråk med ordspråkets anonymitet och allmängiltighet. Det är ingen tillfällighet att ungefär hälften av alla citerade nytestamentliga ord återfinnas i Jesu bergspredikan.[62]

Ett trettiotal av de citerade nytestamentliga orden berättas som utsagor av Jesus ur evangeliet. De övriga återges som ord av namngivna muhammedanska asketer, av Moses, av Muhammed[63] eller som är hämtade ur Tora eller ”en av skrifterna”. Så berättas om ett ord av Jahja ibn Abi Kathir: ”De lärda äro som saltet, som håller allt friskt; men då saltet blir fördärvat kan intet återställa det. Det trampas under fötterna och kastas bort”[64]. Och Matteus 12:30: ”Den som icke är med dig, han är emot dig”, blir en utsaga av Sufjan al-Thauri. Berättelsen om den rike dåren Luk. 12:15—21 anföres som en ”historia om en

man i flydda tider" utan all antydan om att den härstammar från evangeliet[65]. Perikopen om huru Jesus stillar stormen berättas i mycket nära anslutning till Mark. 4:37—41 men som en legend om Ibrahim ibn Adham[66].

Den arabiska versionen återger någon gång ganska troget evangeliets ordalydelse. Så citeras Luk. 11:27—28 i följande ord: "Jesus gick förbi en kvinna, som sade: saligt, saligt är det modersköte, som burit dig, och det bröst, som givit dig di. Men Jesus sade: nej: salig är den som läser koranen och följer vad däri står[67]. Men oftast uppträda de bibliska orden i ytterst fri omskrivning. Jag tillåter mig anföra ett par exempel: "Jesus sade: O, Israels barn, Moses förbjöd eder att begå äktenskapsbrott, och det var riktigt. Men att tänka på äktenskapsbrott i sitt hjärta utan att begå det, är som att tända upp eld i ett lerhus. Brinner det icke upp, blir det åtminstone svärtat av röken. O, Israels barn, Moses förbjöd eder att svärja vid Gud och det är riktigt. Men jag förbjuder eder att svärja, vare sig I talen lögn eller sanning"[68]. Jesu strafftal till fariséerna Matt. 23 möter i flera mer eller mindre fria versioner: "Gud säger, i det han bestraffar Israels skriftlärde: I forsken i lagen men icke för trons skull. I samlen vetande, men icke för att handla därefter. I sträven efter att med den tillkommande världens gärningar vinna denna världen. I kläden eder i fårens skinn och döljen därmed vargsjälarna. I silen vatteninsekterna från er dryck, men sväljen berg av sådant som Gud förbjudit. I gören religionen tung för människorna som stenar; sedan viljen I icke lyfta ett finger för att hjälpa dem. I gören edra böner långa och edra kläder vita för att draga till er faderlösas och änkors egendom. Jag svär vid min allmakt, att jag skall låta en hemsökelse komma över eder, som skall kom-

ma de förståndigas förstånd och de visas vishet att fara vilse”[69].

Icke sällan är anknytningen till den bibliska texten så lös, att man knappast kan upptäcka den ursprungliga förlagan. Så är förhållandet i följande naiva skildring av Jesu asketiska liv: ”Under det Jesus vandrade i Syriens land, överföll honom ett våldsamt regn med åska och blixt. Han sökte därför en plats där han kunde finna skydd. Då såg han ett tält höja sig i fjärran och begav sig dit. Men i tältet fann han en kvinna och drog sig strax undan från henne. Sedan upptäckte han en grotta, men fann att den tagits i besittning av ett lejon. Då lade han sin hand på vilddjurets huvud och sade: Min Gud, du har givit en tillflyktsort åt varje väsen, endast åt mig har du icke givit någon. Då svarade Den Härlige: Din tillflykt skall vara hos mig i min barmhärtighets boning. På uppståndelsens dag skall jag gifta dig med hundra houris, som jag skapat med min egen hand. Och jag skall giva en måltid vid ditt bröllop under 4000 år. Varje dag av de 4000 åren skall vara så lång som hela världens ålder, och jag skall befalla en härold att ropa: Var äro asketerna i denna världen? Må de komma till asketen Jesus Marias sons bröllopsfest”[70]. Den första delen av berättelsen är tydligen en legend om en from munks övermänskliga frestelse och innehåller också en anspelning på ett även annars ofta citerat ord om Jesu hemlöshet (Matt. 8:20). Slutet däremot återger tydligen vad en muhammedansk asket hört och fattat av ordet om Lammets bröllop (Uppenb. 17:7—9). Det är möjligt men icke säkert, att nytestamentliga anspelningar föreligga i följande ord av Sahl: ”Den för vilken vägen är trång i denna världen, för honom skall den vara bred i den tillkommande. Men den för vilken

vägen är bred i denna världen, för honom skall den bli trång i den tillkommande[71]. — "Du Adams son: Sälj denna världen för den tillkommande, så vinner du båda. Men sälj icke den andra världen för denna, ty då förlorar du båda"[72]. "Döda ditt själv, att du må göra det levande"[73].

Hur kommer det sig nu, att evangeliets utsagor genomgående återges i parafraserande eller omdiktad form? Man kan väl knappast undgå slutsatsen, att det måste berott på att man återgett icke vad man läst utan vad man hört. Ord som man fått höra i samtal med kristna ha fritt återberättats, vandrat från mun till mun, sannolikt ganska länge, och kommit att till formen alltmera avlägsna sig från förebilden. Om man haft en viss skygghet att själv läsa de kristnas evangelium, som ju enligt ortodox tro är en förfalskad och farlig bok, har man i stället sålunda haft en levande översättning. Evangeliska ord vandrade som ett andligt arvegods av fromma tänkespråk från den ena generationen till den andra och övade i sin mån ett dolt inflytande på tänkesätt och tro inom islams värld på ett sätt som påminner om den tysta mission nya testamentet utövar i våra dagars Indien.

De många andliga samtalen mellan muslimer och kristna asketer i skumma celler eller på fromma vandringar i bergens ensamhet ha givetvis satt sina spår även utöver det vetande man inhämtat om Jesus Marias son, hur han levat och vad han sagt. Jag har i annat sammanhang visat hur mycket islam under de första generationerna lärt av munkväsendets religiösa praxis, yttre former och typiska livsstil och skall icke här upprepa vad jag har sagt[74]. Men lärdomen har också trängt djupare, till den andliga hållningen, till den kristna asketismens etos och sedliga ideal. Det är framför allt bergspredikans ord, som muhamme-

danerna lärt sig säga efter och framför allt dessa som varna för att vilja synas med egen fromhet, för att döma och förakta andra och de som inskärpa plikten att förlåta utan gräns. Islams asketer ha lärt att värdera och utöva dessa evangeliska dygder just i den typiska utformning de fått i de kristna eremiternas fromhet.

När man underkastar sig så stränga offer, en så järnhård disciplin och utför sådana bragder i kampen för att undertrycka alla mänskliga böjelser och begär, kan det icke undvikas, sådan människan nu en gång är, att man själv måste känna stolthet över sin prestation. Och när asketen tänker på hur dyrt han själv köper sin frälsning och hur billigt världsmänniskorna söka komma ifrån de hårda kraven, kan han icke undgå att konstatera en väldig skillnad mellan människor. Är Gud så sträng att den fromme måste döma sig själv, när han tar en nypa salt till det torra brödet, vad skall man då tänka om den som alla dagar äter vad han vill och hur mycket han vill. Man kan ju mäta på en rent siffermässig skala hur mycket bättre man är än andra människor.

Men samvetet lever och verkar också i den asketiske fariséen, och den undermedvetna idealdriften skapar besynnerliga skydds- och försvarsinställningar mot de synder samvetet tyst anklagar oss för. Älskar man att beundras och berömmas för sin fromhet, så kompenseras denna onda böjelse genom en överdriven skygghet för att synas för människorna. Man vidtar de mest uppseendeväckande åtgärder för att icke väcka uppseende. Man söker göra sig misskänd i stället för känd. Tror man sig vara bättre än andra människor, söker man synas sämre än man verkligen är. Är man övertygad om andras underlägsenhet i andlighet och fromhet, överdriver man plikten

att icke döma utan förlåta därhän, att man icke ser sin broders fel, och driver överseendet och toleransen till ett moraliskt ganska betänkligt övermått. På alla dessa punkter har islam troget anslutit sig till munkreligionen. Jag skulle med många exempel kunna visa, att i varje fall en viss kunskap om de berömda munkhelgonens liv och utsagor måste ha varit levande stoff i den muntliga tradition, som från kristna källor nådde de muhammedanska asketerna.

Den mystiska asketiska fromhet inom de kristna kyrkorna som skänkt Muhammed hans religiösa väckelse har alltså även i fortsättningen övat ett betydande inflytande på hans församling. Något annat är ju heller icke att vänta. Islam övertog i stort sett den kristna Medelhavsvärldens kultur, och det är otänkbart, att icke också dess religiösa praxis och åskådning skulle ha spelat någon roll i detta sammanhang. Snarast måste man förundra sig över att man icke lånat mera. Det visar oss vilket utomordentligt starkt religiöst självmedvetande, vilken slutenhet och kraft, som utmärker de rättrognas unga församling.

Vi få emellertid framför allt icke tro, att man med påvisandet av detta *direkta* kristna inflytande har förklarat sufismens uppkomst. Sufismen fullföljer i själva verket en linje, som närmast är motsatt den kristna. Munkaskesens mål var att förvandla människan från en kroppslig, jordisk varelse till en pnevmatisk, himmelsk. När den fromme når fullkomligheten, blir hans väsen helt andligt ljusartat, evigt, gudomligt. Förvandlingens effekt kan visserligen sägas betyda, att han nått en verklig väsensförening med Gud och Kristus. Men med lika rätt skulle också kunna sägas, att han som pnevmatiker icke längre behöver Gud och Kristus. I varje fall icke den Kristus

kyrkan förkunnar. Han är själv på visst sätt en Kristus. Genom sin andliga självfullkomning blir människan Gud. Den asketiska mystiken representerar i den mest typiska form den uppåtstigande linjen i fromheten, människans strävan mot det gudomliga. Sufismen rör sig efter den motsatta linjen. Det är icke blott människans strävan efter självfullkomning, som har något att betyda, utan fastmer Guds handlande, Guds ingripande. Kärleken består icke däri, att vi lära oss älska Gud, utan fastmer däri att han älskat oss: "Tjänaren skulle icke förmå att älska Gud, om icke Gud själv gjorde början genom att först älska honom"[75].

Mas'udi påstår sig ha läst "på porten till ett sabiskt bönehus" i staden Harran: "Den som känner Hans väsen blir själv gudomlig"[76]. Det är den hellenistiska gnosticismens grundtanke. Den fromme blir en dödlig Gud[77]. Men som vi skola se är det inom sufismen icke fråga om en metafysisk förvandling till ett väsen av pnevma och ljus, utan om en moralisk: att genom kärleken bli lik Gud i godhet, barmhärtighet, sanning och trohet. Det förhåller sig icke så, att den troende själen genom sin fullkomning når ett tillstånd, där hon, redan vorden gudomlig, i viss mån icke mer behöver Gud. Ju mer hon fullkomnas i kärleken till Gud, desto mera behöver hon honom och endast honom. Katarina av Genua kunde bekänna: "Jag begär icke dina gåvor, jag begär endast dig." Och Abu Jazid säger: "Gud ger tjänarna befallningar och förbud. Då de lyda honom, ikläder han dem äredräkter, och för dessa äredräkter glömma de honom själv. Jag vill av Gud endast Honom själv"[78].

Det idylliska tillstånd då ett förtroligt utbyte av andliga erfarenheter mellan kristna och muhammedaner icke varit

ovanligt tillhör islams två första århundraden. Visserligen utmärkte sig redan då enstaka ortodoxa fanatiker genom en frän ofördragsamhet. Då man frågade Sufjan al-Thauri, om det vore lovligt att hälsa på judar och kristna, svarade han: "Ja, med din fot"[79]. Men först omkring år 800 inträder en tydlig förändring i förhållandet mellan muhammedaner och kristna. De abbasidiska härskarna börja tillämpa byzantinsk religionspolitik med statsingripanden i religiösa frågor och stränga undantagslagar för misshagliga religiösa minoriteter. Det är en märklig historiens nemesis att tvångsbestämmelser, som Byzans kristna härskare tillämpat mot judarna, nu under kalifernas välde vändes mot de kristna. Stämningen svalnar märkbart även inom mystikens annars så vidhjärtade brödraskap. Förhållandet till kristendomen börjar bli ett plågsamt problem. Man kan ju inte komma ifrån, att de kristna öva fromma verk av samma slag som de rättrogna och med om möjligt större iver och allvar. Man erkänner deras religiösa moral som förebildlig även för islam. Vad skall man då tänka? "Även skriftfolken anbefalla ett prisvärt sinnelag och goda gärningar. Vad är då skillnaden mellan dem och oss som ha den rätta tron?", frågade Dhu-l-Nuns lärjungar. Mästaren avböjer frågan med ett ord av ädlaste tolerans: "Den, som har den rätta tron, är pliktig att visa mera mildhet, förlåtelse och fördragsamhet"[80]. Andra dömde snävare. Muhasibi menade, att just munkarnas utomordentliga fromhetsverk äro ett bevis för att ingen människa kommer till Gud endast genom gärningar. Det kräves också en rätt tro[81]. Andra tveka ju för en så hård dom. Kan man verkligen beteckna dem som otrogna och som sådana uteslutna från all gemenskap med Gud? Darani försöker en besynnerlig medelväg: "De kristna munkarna skulle

inte kunna uthärda alla försakelser i öknar och vildmarker, om de icke erforo någon andlig njutning i hjärtat vid sina fromhetsövningar. Detta är deras lön, vilken Gud ger dem redan i denna världen. Ty i den tillkommande få de ingen lön"[82].

Kan man då verkligen hämta andlig lärdom och uppbyggelse hos de kristna, som man vet vara otrogna? Burdjulani, som i början av 800-talet rent av författade en nu förlorad bok om de kristna munkarnas fromhet, ansåg det verkligen möjligt:

Se munkarnas maningsord, så ock deras gärningar,
Ett sanningens bud, om ock från otrognas mun det kom,
En maning är, som oss hälsa skänker. Vi följa den[83].

En sådan ståndpunkt kunde dock i längden knappast uppehållas. Den tid är förbi, då den muhammedanske gudssökaren kunde besöka en kristen kyrka för att hålla andliga samtal med munkarna. Djunaids lärjungar frågade: "Få vi gå till en kyrka, till varning för oss själva och för att lära känna ovärdigheten i de kristnas otro? Han svarade: Om ni kan gå till en kyrka och föra några av dem som tillbedja där tillbaka till Guds hus, så må ni gå. Annars icke."[84]

Här möter oss alltså ett märkligt problem. Under en tid, då det synbara kristna inflytandet inskränkes till ett minimum, omskapas, som vi skola se, den asketiska fromhet islam tidigare upptagit från kristendomen på ett sätt som i viss mån betyder ett närmande till evangelisk kristendom.

II. Asketismen

"Jag önskar, jag kunde förtära en föda, som skulle vara i min mage som en tegelsten. Det har sagts mig, att en sådan kan ligga i vatten trehundra år utan att upplösas"[1]. Så skall den mest berömde bland fromma asketer under islams första århundrade, Hasan al-Basri, ha sagt. En högst kuriös önskan förefaller det oss. Tanken att fasta, vaka och andra slag av självspäkningar skulle göra oss frommare och bättre, lyfta oss till ett liv av högre dignitet, är oss ytterligt främmande. I det stycket åtminstone äro vi goda lutheraner. Hasans önskan att en gång få äta ett mål, som för all framtid kunde bespara honom en så ohelig och oandlig sysselsättning som att äta, är oss helt enkelt obegriplig. Vi ha mycket svårt att förstå och uppskatta en religion, som är så strängt asketisk som den kristna munkfromheten och dess avläggare inom den äldsta islamförsamlingen. För den är den fullkomnade fromme en utmärglad asket, förtorkad som en sprucken skinnsäck, krokig som en valvbåge, mager så att solen syns mellan hans revben, rödögd och med djupa fåror på kinderna efter tårarnas ständiga flöde. Man kan kanske halvt motvilligt beundra den asketiska spiritualismens skoningslösa stränghet och konsekvens, men kan man också förstå den?

Vad är djupast sett orsaken till att människor på detta sätt kunnat misshandla sin egen kropp och öva så brutalt våld mot alla sunda livsinstinkter?

De medvetna och förnuftiga motiven för asketisk livsförsel kunna vara växlande. I evangeliet härskar det religiösa motivet. Begäret efter denna världen, ägandets lust, jordisk glädje och kroppens njutningar, måste, om inte helt uppges, i varje fall strängt behärskas, så att det icke tränger sig mellan oss och Gud. Nyplatonismen och den kristna munkfromhetens motiv är den metafysiska dualismens: kroppen, själens fängelse och de onda lustarnas urkälla och hemort måste kuvas och försvagas för att själen skall kunna leva rikt och starkt. I Stoas och annan filosofisk moral möta vi askesismotivet: ett visst mått av försakelse, kanske av självplågande, kan vara av nytta som själslig övning. Det stärker och stålsätter viljan, och den energi, som därigenom dämmes upp, kan tillföras det andliga livet. Men bakom alla medvetna motiv ligga, både psykologiskt och historiskt sett, dunkla, blott till hälften medvetna drifter och tendenser, som leda till asketisk praxis. Här som så ofta inom religionspsykologin gäller att minnas: i begynnelsen var icke det rationella motivet utan handlingen.

En gång under min skoltid — det var våren i femte — gick en tatueringsepidemi genom klassen. Tatueringen, som vi praktiserade den, var en ganska smärtsam operation. Man ritade ett monogram, en figur med vanlig tusch på armen och stack sedan, medan teckningen ännu var fuktig, ut konturen med en synål, tills blodet flöt. Vi värdesatte inte så mycket tatueringsmärkena som sådana, men man kände sig så särskilt duktig och karsk, därför att man hade utstått och frivilligt underkastat sig smärtan.

Jag vågar tro, att i våra skolpojkssjälar här i en glimt aktualiserades ett psykologiskt motiv, som gett upphov till vissa välkända magiska riter av självplågartyp. När indianerna planerade ett krigståg, brukade de stärka sin kraft genom att göra plågsamma incisioner i armar och ben, genom fastor, vakor och andra plågsamma övningar. En iakttagare anmärker, att man knappast kan tänka sig en sämre metod att förbereda ett viktigt företag än den som dessa dåraktiga indianer använde. Det är den oförstående observatören, som är dåraktig, icke indianerna. Vildarna voro på sitt sätt idealister, de visste att själens tillgångar: mod, självtillit och kamphumör vägde mera än den råa styrkan. Man hade ju utstått och genomlidit något ovanligt. Det väckte en känsla av duktighet, förmåga och makt. Den subjektiva känslan projicierades på verkligheten: man *hade* verkligen förvärvat en hemlighetsfull makt, magiskt kunnande, mana.

I Indien brukade redan i urtiden den helige mannen stärka sin magiska kraft genom stränga botövningar: fasta, späkningar och försakelser av skilda slag. När man underkastade sig umbäranden eller plågor med en hänsynslös, onaturlig stränghet, som formligen skrämde vanliga bekväma alldagsmänniskor, då *kände* man sig också sprängfylld med övernaturlig makt. Själva gudarna blevo rädda för asketen, när han genom övermänskliga botgärningar kumulerade tapas, ”hetta”, magisk effektivitet. Lägger man nu härtill, att vissa av dessa övningar, särskilt fasta och vaka, skänkte märkliga upplevelser, eidetiskt seende, hallucinationer och tranceartade tillstånd, där själen rör sig och handlar på egen hand och upplever sällsamma ting oberoende av kroppen, så har man redan på stenålderskulturens stadium grunddragen av en primitiv

platonism: tron att man genom att fara illa med, tukta och späka kroppen i vissa fall kan stärka själens övernaturliga krafter.

Så hade "askesen" tidigt uppstått som handlingsform och metod, som sedan kunde brukas i olika sammanhang för olika syften, magiska eller religiösa, och med olika rationella motiv, då det gällde för människan att själsligt och andligt komma ut över sina naturliga resurser. Och i all askes, även den religiösa, verkar åtminstone subsidiärt den omedvetna önskan att imponera, vinna makt i omgivningens ögon genom ett från det vanliga avvikande, märkligt och påkostande beteende. Därmed är intet ont sagt om den asketiska fromheten. Människans handlingssätt kan bestämmas av sociala värden och hänsyn, även när hon lever som eremit i en ökengrotta.

Liknande psykologiska faktorer äro förmodligen djupast sett verksamma även i ett annat motiv för asketisk livsförsel, vilket jag i brist på bättre benämning vill kalla observansens motiv. Det går icke an att leva livet hur som helst. Det behövs regler och föreskrifter. Visserligen har man ju de stora sedliga buden att hålla, men på den punkten bli våra lydnadsprestationer icke särdeles märkbara eller uppmuntrande. Människan måste finna tillfredsställelse för sin högst naturliga önskan att ha presterat något, att kunna känna sig ha moraliskt gjort rätt för sig. Därför behöver hon en observans, en viss självvald inskränkning i sin frihet, ett visst försakelsens tvång, helst icke alltför svårt men dock tillräckligt betydande, för att hon skall kunna känna sig ha fyllt en plikt.

Motivet är välbekant även i ickereligiös moral. Lägg märke till det allvar och den skrupulositet somliga medmänniskor visa i iakttagandet av en självvald dietisk eller

hygienisk regim, den fanatiska lojalitet som exempelvis en råkosttroende visar mot sina principer. Hans rationella motiv är visserligen övertygelsen att köttdieten är hälsofarlig. Men man kan ju vara mycket övertygad om det medicinskt skadliga i vissa vanor och ändå omöjligen kunna förmå sig att ändra dem. Här verka tydligen starkare motiv än de rationella.

Islams etik är överhuvudtaget i stor utsträckning en observansmoral. Den troendes hela liv är kringgärdat av föreskrifter och förbud. Till koranens bud komma de otaliga anvisningarna i profetens sunna, som i detalj reglera den troendes beteende i alla situationer, alla tider och stunder. Den fromme muhammedanen uppfattar icke detta som en börda, en odräglig inskränkning i hans frihet. Tvärtom, han är stolt över att känna till och kunna iakttaga vad profeten föreskrivit, alldeles som många av oss äro stolta över att känna till vad skick och sed fordrar och ytterst måna om att strikt följa etikettens oskrivna lagar.

Det är emellertid för den fromme icke nog med att rätt och slätt efter bokstaven iakttaga alla koranens och sunnas förbud. Vad som är tillåtet och icke tillåtet kräver en diskretionär prövning, och här finnas rika möjligheter för den enskilde att skapa en observans efter sitt eget sinne och ådagalägga en högre grad av samvetsömhet och skrupulositet än andra. Förbjudet är inte blott svinkött och blod. Förbjudet är — liksom i den tidigare kristendomen — allt som köpts för orätt förvärvade pengar, förbjudet är allt som en annan har bättre rätt till, allt vid vilket synd, orätt och orenhet häftar på ett eller annat sätt. Där måste man finna sig fram genom egen fri samvetsprövning från fall till fall. Från den äldsta generationens

asketer ha sufierna tagit denna syn i arv, och de ha, om ock i olika grad, snarast skärpt kraven och gjort dem till personlig observans. Redan en av sufismens tidigaste apostlar, den legendomspunne Ibrahim ibn Adham har sagt: ”Den som har någon religiös förtjänst har den, enligt vår mening, icke genom pilgrimsfärder och icke genom deltagande i det heliga kriget, utan därigenom att han tar det han stoppar i sin buk av sådant som är tillåtet”[2]. Att iaktta reglerna om förbjudet och tillåtet är viktigare än alla rituella föreskrifter och alla fromma övningar. ”Om man endast äter tillåten föda, skadar det icke, om man icke vakar om natten och icke fastar om dagen”[3].

Det är högviktigt även för adepten på mystikens väg att icke försumma det samvetsgranna rannsakandet om vad kan vara tillåtet eller förbjudet. ”Den som icke aktar det nödvändigt att företa en noggrann undersökning för att få ett par bröd av tillåten föda, honom går det icke väl på vägen till Gud”, säger Dhu-l-Nun[4]. För den lärde traditionalisten är frågan förbjudet eller tillåtet en akademisk fråga. Honom intresserar det främst att i varje situation kunna finna ett precedensfall i sunna. För sufin är den egna samvetsprövningen huvudsaken. Att underlåta den vittnar om högsta grad av försumlighet och slapphet: De fromma, asketerna och koranläsarna i denna tid ha begynt akta synden ringa, så att de sjunkit ned i köttets och bukens begär och äro ur stånd att se sina egna fel. De ha börjat äta det förbjudna och upphört att söka tillåten föda”[5]. En zelot som Jusuf ibn Asbat kan rentav förklara, att ”nio tiondedelar av fromheten består i att söka tillåten föda”[6]. Även om alla icke gått så långt, ha dock åtskilliga av sufismens klassiker utmärkt sig för en mycket sträng

uppfattning i hithörande ting: Bischr, al-Darani, Sahl ibn Abdallah men framför allt Sari al-Saqati, som inhöstade själve Ibn Hanbals beröm för sin fromma granntyckthet i matfrågor[7].

Mystikern visar sig ju annars gärna mera vidhjärtad i dylika småting. Hjärtats uppsåt, sinnelaget betyder för honom mera än tionde av mynta, kummin och dill. Det är andra sidor hos den mystiska fromhetstypen: svagheten för det ovanliga, det utsökta och komplicerade också i fråga om etiska ideal, skrupulositeten, samvetets överkänslighet och böjelsen för subtil självrannsakan, som framkalla denna skenbara inkonsekvens. En sådan syn på dietfrågan ligger nära till hands för österländsk uppfattning än i dag. Då Gandhi reste till England, förde han med sig sin egen get och levde av hennes mjölk jämte tomater och apelsiner. För millioner av hans landsmän hängde hans helighet och andliga myndighet säkert på något sätt samman med att han endast förtärde ”tillåten” föda. En mahatma på restaurang, ätande samma mat som vanliga profana dödliga är för indisk uppfattning en otänkbar syn.

Man hade hävdvunna regler för vad som är tillåtet. Lagligt rent och gott är vad som förvärvas genom rättskaffens handel, hederligt hantverk och laglig gåva. Och laglig gåva är: byte som de rättrogna erövrat i det heliga kriget, arv, gåva, som ges av gott hjärta, och allmosa, som skänkes för Guds skull[8]. Enligt Sari bör den frommes föda, liksom de penningar för vilka den köpes, vara fri från följande brister: förvärvets synder, tiggeriets förödmjukelse, hantverkets knep och bedrägeri, bruket av olydnadens redskap och beroende av gudlösa stormän[9]. Idealet är att endast förtära sådant, ”för vilket man icke behöver

göra räkenskap inför Gud och icke blir någon människa tack skyldig". Men många fromma måste misströsta om att kunna finna sådan föda. Allt som gått genom människors händer är behäftat med synd och orenhet. Helst bör man därför förtära det som växer på mark, som ingen äger, och dricka det regn som faller från himmelen. Det den orörda naturen ger kommer ju direkt ur Guds hand. En vandrande asket träffade en gång en helig man och bjöd honom dela sin vägkost, men han vägrade att smaka den: "Vi heliga äta endast det som är tillåtet, och genom detta stärkes våra hjärtan att försaka och ständigt förbli i ett och samma tillstånd så att vi kunna skåda det fördolda riket och den tillkommande världen." — "Jag", sade den andre, "fastar beständigt och läser hela koranen till slut trettio gånger i månaden". — "Jag", svarade den helige, "skattar den dryck du nu ser mig tömma högre än tusen läsningar av koranen och tre hundra knäfall." Drycken var mjölk av en vild antilop. Men besökaren fortsatte: "Ni helgon leva alltså på tillåten föda, men ni sörja icke för att bespisa edra bröder bland de rättrogna." — "Vårt sätt att leva passar inte alla. Om alla åte endast tillåten föda, skulle samhället gå under, torgen bli tomma och länderna öde. Vi äro endast ett fåtal utvalda, som fått Guds befallning att leva så"[10]. Ingen föda kan vara mer obesmittad av världen än den vilda antilopens mjölk. Hur utsökt helig och andlig måste inte den bli som endast lever av sådan dryck!

Förtärandet av tillåten föda verkar rentav ex opere operato en underbar disposition för fromhet och gudaktighet. Det gör människan starkare i bönen[11]. Sahl förklarar att "den, som äter det förbjudna, hans lemmar bli olydiga, vare sig han vill det eller icke. Men den, som endast äter

tillåten spis, hans lemmar bli lydiga och skickade att göra det goda"[12]. Men ingen föda är tillåten, som icke förtäres i avsikt att styrka den fromme till Guds tjänst, "icke ens om du öppnar munnen mot himlen och dricker regnet som faller"[13].

En vän kom till Sari al-Saqati och fann honom gråtande, därför att hans lerkruka gått sönder. Vännen ville trösta honom och sade: Jag skall köpa dig en annan i stället. Men Sari var otröstlig: Du skall köpa mig en annan i stället! Betänk då, att om den krukan visste jag varifrån slanten kom, som jag köpte den för. Jag visste varifrån leret kommit och vad krukmakaren åt under arbetet, ända tills dess han fick den färdig[14]. Den krukan var alltså verkligt ren och ofarlig och följaktligen oersättlig. Så noga bör den fromme ta det med allt som han brukar till mat, dryck och husgeråd. Det gäller att fråga och åter fråga, tills man får bindande bevisning. Wuhajb ibn Ward åt ingen mat om vilken inte två vittnen intygat, att den var ren och ofarlig.

Abu Sulejman al-Darani berättar, att om han någon gång förtärt tvivelaktig föda, alltså sådan som icke bevisligen var tillåten, kände han "en eld i hjärtat från den ena fredagen till den andra"[15]. Andra kände en liknande inre varning. Allt som väcker oro i vårt inre är synd, men den handling eller det ting inför vilket hjärtat känner trygghet och vila är god. Jusuf ibn Asbat och andra av den strängare observansen avhöllo sig från allt, som väckte sådan oro i sinnet. Det är icke krass själviskhet, det är endast vis försiktighet, som talar i följande regel: Det man får och förvärvar, som är rent och gott och höjt över varje misstanke, må den fromme använda till sitt personliga behov av föda och kläder. Men det som är tvivel-

aktigt, det för vilket han känner oro i hjärtat, må han använda till föda och kläder för familjen eller till hemmets underhåll i övrigt: ved, hyra, möbeltyg och annan inredning[16]. Det är nämligen endast för den utvalde som budet om tillåten föda gäller i hela dess stränghet. Vad hans höga och ömtåliga andlighet inte kan fördraga kan däremot för en vanlig profan konstitution vara alldeles ofarligt.

Mycket behövdes icke för att väcka den frommes betänkligheter. Abdallah ibn al-Mubarak hade en duva, vars ungar familjen brukade uppföda och slakta för hushållet. Men en gång kom en främmande duvhanne och parade sig flera gånger med henne. Från den dagen ville Abdallah icke förtära hennes ungar[17], vare sig han nu blev stött av duvans lättfärdighet eller misstänkte att den främmande duvhannen kunde medföra någon syndens smitta från ett ogudaktigt hus. En annan hade ett får, som en gång råkat förtära några strå foder, som tillhörde emiren av Mekka. Han drack aldrig mer av fårets mjölk[18]. Det är nämligen särskilt syndigt och farligt att ta emot något av ogudaktiga härskare och stormän. Bischr, som levde i helgonrykte, fann det inte längre förenligt med sin fromhet att arbeta. Hans syster fick då försörja honom genom spånad. En kväll då hon satt och spann på hustaket, redo guvernörens tjänare förbi med brinnande facklor. Hon vände sig efteråt till Ibn Hanbal och frågade, om hon verkligen kunde använda den garnhärva hon den natten haft på sländan till den helige mannens underhåll. Ett stycke av tråden hade ju spunnits i ljuset av den gudlöse mannens facklor[19]. Sulejman al-Tejmi ville icke äta bröd av mjöl, som malts på vattenkvarn. Alla rättrogna ha nämligen lika andel i vattnet, men kvarnägarna har självrådigt lagt beslag på vad vattnet inbringar[20]. En annan from man var

särskilt rädd för att äta något över vilket en förbannelse uttalats. Han betalade sin kock två eller tre dirhem i månaden, för att han icke skulle förbanna maten, då han brände sig på spiseln eller grytan[21].

Ställer man så stränga krav, måste det vara svårt att överhuvudtaget finna någon ren och tadelfri föda. Sari kom en dag på ett krigståg till en grön äng, där han fann vild sallad och där regnvatten samlat sig i urholkade stenar. Han tänkte: Om jag någonsin i mitt liv fått förtära tillåten föda, blir det nu. Men då han steg av hästen för att börja äta, hörde han en röst: Sari! Men varifrån ha de pengar kommit som du använt till din resa hit?[22] I synnerhet i dessa yttersta tider — efter år 200 — då oärlighet, bedrägeri och ondska tagit överhand bland människor, är det knappast längre möjligt att finna någon tillåten föda[23]. Man bör därför, menar Sahl, i fråga om mat och dryck nöja sig med det som är absolut nödvändigt för att uppehålla livet[24]. Man bör icke dess mindre ärligt genomföra sin samvetsprövning och för övrigt lita på att Gud alltid förmår skydda sina vänner för allt ont och orent. ”Ty om hela jorden vore en enda blodpöl, skulle dock den näring som Gud skänker de troende från henne vara ren och tillåten”[25].

Många rättrogna satte sig naturligtvis resolut över dessa ängsliga betänkligheter. Jahja ibn Ma'in väckte livligt missnöje, då han förklarade: ”Jag ber ingen om något, men om Satan själv gåve mig något, skulle jag äta det”[26]. Men de första sufierna betraktade allmänt samvetsrannsakan om födan som ett tillbörligt uttryck för den troendes *wara'*, den negativa fromhet som yttrar sig i ängslan att göra något orätt och ont[27].

En av gammalläsarnas profeter i min hembygd vandrade

en söndag på kyrkvägen i fromma och andäktiga tankar. Då upptäckte han ett halmstrå på sin fina svarta kyrkrock. Och halmstrået försatte honom i svår samvetsnöd. Tog han bort det, så var det ju högfärd och världslighet att tänka på att göra sig fin för människor, när man gick till Guds hus. Lät han det sitta, så kunde det vara andligt högmod att vilja vara bättre än andra. Ty sådana voro gammalpietisterna i motsats till de nyevangeliska. De fordrade en sträng självrannsakan inför varje möjlighet till synd, enligt schemat: Kanske jag är glad över världsmänniskornas beröm? Men jag sörjer över att jag är glad. Men kanske jag ändå är glad över att jag sörjer o. s. v. Sådan samvetsömhet kände åtskilliga av sufismens föregångsmän. Dawud al-Ta'i låg en dag mitt i det glödande solskenet. Han var nämligen oviss, om det icke möjligen vore synd att flytta sig i skuggan[28]. Sari berättade: "Om någon kommer på besök och jag stryker över mitt skägg med handen för att jämna det, fruktar jag, att det kan vara en synd, som dömer mig till helvetet"[29]. Om en annan av "de ängsligt fromma", *al-wari'un*, berättas, att han en gång tappade ett guldmynt. Då han böjde sig ned för att ta upp det, lågo där två guldmynt. Då tänkte han: Jag vet ju inte vilketdera som är mitt. Jag kan råka tillägna mig en annans egendom. Och så lät han båda ligga[30]. Som ett utslag av denna böjelse för skrupulös självrannsakan ha vi att anse den betydelse som problemet tillåtet-förbjudet tillmätes i sufisk askes.

Bland de icke medvetna motiven för självplågande och försakelse ha vissa moderna psykologer med förkärlek betonat ett, nämligen sexualmotivet. Den mystiska kärleksextasen har, menar exempelvis Leuba, alltid eller åtminstone oftast som grundval undertryckta sexuella im-

pulser. Dess negativa motpol: den outhärdliga pina, som mystikerna så ofta tala om och som växlar med extasens salighet, bottnar i en stark sexuell upphetsning, som icke får naturligt utlopp. I en sådan situation söker det oemotståndliga inre trycket utlösning i överdrivet självplågande. Om de egyptiska munkarna utsatte sin nakna kropp för den obarmhärtiga ökensolen för att bränna bort den onda lustan, så kunde soeur Jeanne des Anges tillbringa natten naken i snön för att kyla concupiscensens hetta. Ur denna synpunkt kan mystiken just inom islam utan tvivel ha ett allmänt intresse. I motsats till den antika kristendomen krävde nämligen islam ingalunda något undertryckande av sinnligheten och den troende behövde i varje fall icke av religiösa skäl plågas av sexuella hämningar.

Muhammed själv räknade som bekant icke sexuell avhållsamhet bland de religiösa dygdernas tal. Profeten hade som ett speciellt prerogativ fått tillåtelse att äkta nio hustrur. En vanlig man fick nöja sig med fyra. I stället hade han rätt att, när han behagade, skilja sig från sin hustru och gifta sig med en annan. Hasan, Muhammeds dotterson, hade på detta sätt hunnit med att vara gift 250 gånger. Hans ostadighet var så ökänd, att hans far, kalifen Ali, som dock vid sin död varit gift tio gånger och dessutom hade fjorton slavinnor, fann det genant. Många av de fromma fäderna hade tillåtit sig en frihet av samma art som den mormonismens patriarker Josef Smith och Brigham Young brukat. Islams ställning till äktenskapet kan kort och gott uttryckas så: äktenskapet är ovillkorlig plikt för den som behöver det för att kunna leva kyskt, men bör iakttagas av var och en som har råd att vara gift. Det är ju därför närmast förvånande, att det verkligen funnits celibatärer i islam. Inom den kristna munkfromheten

var som bekant sexuell avhållsamhet askesens första bud. Den onda lustan, concupiscensen, *är* det sexuella begäret. Munkreligionens inflytande har faktiskt varit så starkt, att enstaka asketer också inom islam inte bara bekänt sig till celibatet som det religiöst riktiga utan även levat efter denna grundsats. De äro visserligen inte många och synas närmast ha betraktats som särlingar, som enstaka icke välsedda undantag. Det har förekommit, att sådana fromma original anklagats inför kalifen för kätteri, därför att de icke velat böja sig inför profetens sunna. Vanligare har det varit, att fromma asketer och mystiker öppet prisat det ogifta ståndets andliga och världsliga företräden och framhållit äktenskapet och kvinnorna som ett svårt hinder för det sanna gudslivet, utan att själva leva efter dessa principer.

Kvinnornas list och arghet är ett mycket omtyckt tema i denna extremt patriarkaliska kultur, där allt, även religionen ses uteslutande ur manlig synpunkt och där kvinnohatet frodas som den naturliga frånsidan av en mycket stor svaghet för könet. Också den uppbyggliga litteraturen är full av lamentationer över kvinnorna och deras fördärvliga inflytande. Kvinnan råder till vad ont är: "I denna tid finns ingen man, som lyder sin hustru i allt vad hon vill, utan att Gud störtar honom huvudstupa i helvetet"[31]. Hennes list, då hon vill bringa mannen under sitt välde, är djup och obegriplig. De arabiska mödrarna gåvo sina giftasvuxna döttrar följande råd: "Min dotter, pröva din vän, innan du ger dig åt honom. Tag först spetsen av hans lans. Om han tiger, så skär kött med den på hans sköld. Tiger han fortfarande, tag då hans svärd och krossa benen. Tiger han även nu, så lägg en sadel på hans rygg och bruka honom som ditt ök, ty han är en åsna"[32]. Kvin-

nan är ofta mannens straff och olycka. Profeten Jonas skall ha hört till de svårast prövade. En gång fick han besök av några bröder i tron. Han bjöd dem, som broderskapets lag kräver, till måltid. Den fick han tillreda själv och ej nog med detta: under det han gick ut och in under ideliga hushållsbestyr trätte hustrun oavbrutet och förolämpade honom på det grövsta. Då bröderna undrade över att han fann sig i sådan behandling, sade Jonas: "Jag bad en gång Gud, att han skulle låta mig redan här i världen få lida det straff han utmätt åt mig i den tillkommande. Gud svarade mig: Ditt straff är en kvinna, som heter så och så. Gift dig med henne. Det har jag gjort, och nu lider jag mitt straff"[33].

De flesta kvinnor ha föga av religion och rättskaffenhet. "I dem förenas både gångna släktens och de nu levandes otro"[34]. I regel behärskas de av okunnighet och onda lustar. En from kvinna är så sällsynt som en vit korp. Därför bör man hålla kvinnorna kort. Själve Schafi'i, den berömde juristen, skall ha fällt följande föga ridderliga omdöme: "Tre slags varelser äro så beskaffade, att om du hedrar dem, förakta de dig, men om du föraktar dem, så hedra de dig. Det är: utlänningar, slavar och kvinnor"[35]. Framför allt måste en from man alltid vakta sig för förförerskorna. Sa'id ibn al-Musajjib bekände ännu vid åttiofyra års ålder: "Det finns ingenting som jag är så rädd för som kvinnor"[36].

Att ha familj att sörja för hindrar och förströr den fromme i hans gudsdyrkan. Därför heter det: "När Gud vill en tjänare väl, låter han hans hustru dö och lämnar honom att ensam ägna sig åt gudsdyrkan"[37]. Muwarriq al-'Adjali gick ännu längre i helig själviskhet: "Av allt som kan hända mig skulle ingenting vara mig kärare än

min hustrus död"[38]. Malik ibn Dinar, som vi förut omtalat som särskilt förtrogen med kristen litteratur, uttrycker en liknande tanke i bättre valda ord: "O Gud, giv mig icke egendom, icke barn, och om du har givit mig något som du icke har behag till, tag det då ifrån mig"[39]. Malik var överhuvudtaget motståndare till äktenskapet för de utvalda frommas vidkommande. Då man frågade honom, om han icke skulle gifta sig, svarade han: "Om jag kunde skilja mig från mitt eget jag, skulle jag göra det"[40]. Han hade dock en gång varit gift och då i sin blinda förälskelse köpt för en dirhem — sjuttio öre — parfym åt sin hustru, vilket han sedan ångrade i tjugo år[41]. Kanske tänker han på egna smärtsamma erfarenheter, då han varnar koranläsarna: "En man skiljer sig från sin hustru och gifter sig med en skönhet, en prinsessa från Bysans eller en flicka, som hennes fader låtit göda, så att hon blivit mjuk och vit som skum. Hon tar hans hjärta helt fånget, så att han frågar henne: Vad önskar du? och hon svarar: det och det. Vid Gud, den mannens religion är sjuk"[42]. Han ansåg det tillåtet, om inte för vanliga rättrogna, så dock för den som strävade efter fullkomlighet, att lämna de sina att sörja för sig själva bäst de kunde: "En man har icke nått de uppriktigas grad, förrän han lämnat sin hustru som änka och sina barn som faderlösa och själv tagit sin tillflykt till hundarnas lägerplatser"[43]. Rabi skröt med att han var mer förtrogen med sparvarna i moskéen än med sin hustru[44].

Barn är enligt islams uppfattning en Guds gåva. Själve Ibrahim ibn Adham berättar, att Moses en gång frågade Gud: Vilket bland fromma verk är kärast för dig? Herren svarade: Godhet mot barnen. Ty barnen äro min glädje[45]. Framför allt är det mannens lycka och stolthet att äga en

son. Men också denna känsla måste den sanne asketen undertrycka. Alldeles som hos egyptiska munkfäder eller katolska klosterhelgon hör det mer till den fromma heroismen att visa känslolöshet mot sina barn. Det hade hänt en sufi, att hans lille son gått vilse. Under tre dagar hörde han ingenting från gossen. Då frågade någon fadern: Skall du inte bedja Gud, att han ger dig din son tillbaka? Men han svarade: "Att klandra Gud för något som Han gjort är för mig en värre sak än att sakna min son"[46]. Då Rabi'a en berömd kvinnlig mystiker, såg en broder omfamna och kyssa sin lille son, sade hon: "Jag trodde verkligen icke, att i ditt hjärta fanns plats för kärlek till någon annan än Gud"[47]. En son till Sufjān al-Thauri kom en dag till faderns föreläsning, skickad av sin mor, och slog sig ned framför honom. Men Sufjan sade: "Ack att jag vore kallad till din begravning". Han fick också kort därefter begrava honom[48]. Sufjan varnade sina lärjungar för kärlekens frestelser: "Den som vänjer sig vid kvinnors famntag, honom går det icke väl"[49]. Enligt hans mening är äktenskapet idel oro och världsliga bekymmer. Den ogifte äger det som är dyrbarast av allt: själens frid:

Hur säll den ogiftes lott! Han äger
en boning trygg. Hur än stormen rasar,
dit in når icke dess larm och oro[50].

En asket från andra århundradet menar rentav, att en man hellre bör låta skära av sig halsen än gifta sig, då han kan reda sig utan kvinna[51]. Kan man icke förverkliga celibatets idé, bör man i varje fall nöja sig med *en* hustru och tänka på att den fromme får ta skadan igen i paradiset: "Gud förbarmar sig över den man som nöjer sig med en

hustru, även om hon är medelålders och ser elak ut, om han fast tror på (löftet om) paradisets kvinnor"[52].

Det onekligen något besvärande faktum att profeten rentav gjort äktenskapet till plikt lyckas man komma ifrån på ett ganska bekvämt sätt. Budet gällde för profetens egen tid, då kvinnorna voro bättre och frommare än nu och hade mindre fordringar på livet. I vår onda och fördärvade tid är celibatet inte bara tillåtet, den ogifte har rentav ett bestämt företräde framför den gifte. Profeten skall nämligen ha sagt: Efter tvåhundra år skall celibatet vara tillåtet i min församling. Ty i den yttersta tiden komma kvinnorna att bli ännu mer vrånga och ondskefulla än vad de redan av naturen äro. Kvinnan kommer att förakta sin man för hans fattigdom och tvinga honom att tillgripa ohederliga och farliga yrken och förvärvskällor för att tillfredsställa hennes lyxbegär. Det heter i tydlig anslutning till ett evangeliskt ord: "Det skall komma en tid, då en mans hustru och hans son och hans föräldrar skola bereda hans andliga fördärv. I den tiden skall det vara bättre för en man att uppfostra en katt eller en hund än att uppfostra en son". Slutsatsen blir, att äktenskapet visserligen är bäst för den som annars på intet vis förmår styra sitt begär. "Men för den fromme, som icke hemsökes av så övermäktiga frestelser, är det bäst att förbli ensam. Ty i ensamheten kan han sysselsätta sig med sin egen själ och dess andliga erfarenheter. Han behöver då icke bekymra sig om en annans själ jämte sin egen och kämpa mot en annans satan jämte sin egen. Och han har sannerligen nog att göra med att kämpa mot sin egen själ, sina egna lustar och sin egen fiende"[53]. Tillåtelsen att gifta sig är alltså en eftergift åt den oefterrättliga mänskliga naturen. Där kommer islam ganska nära den paulinska stånd-

punkten: "den som gifter sin jungfru gör väl, men den som låter henne förbli ogift gör bättre".[53a]

Det har alltså funnits en icke obetydlig opinion för celibatet eller i varje fall för en religiös och moralisk diskriminering av äktenskapet och familjelivet bland de äldre asketerna i islam. Det är dock i själva verket enstaka röster, som göra sig så mycket mer bemärkta, som de gå emot den allmänna meningen. Ty majoriteten även bland de strängt fromma håller hårt på att äktenskapet är plikt för alla rättrogna. Blir en man änkling bör han utan dröjsmål gifta om sig, "ty Gud har förbannat de män och kvinnor som leva i celibat". Ibn Mas'ud förklarade: "Om jag också visste, att jag endast hade tio dagar kvar att leva, skulle jag ändå gifta om mig för att slippa att som ogift gå att möta Gud"[54]. Det erinrar om den gammallutherska praxis Troels Lund skildrat. Här måste visserligen sorgeåret gå ut, innan man ingick nytt gifte, men uppskovet borde användas att ordna och förbereda saken i mycket god tid. Det förekom, att änklingen anträdde den nya friarresan direkt från hustruns begravning.

Man hade i allmänhet inga skrupler att fullt utnyttja den frihet lagen medgav. Gud har tillåtit den troende att ha fyra hustrur. Det har han gjort av hänsyn till de fyra temperament, som ingå i människans karaktär. För varje temperament bör mannen få ha en hustru, som passar för dess särskilda tendenser och böjelser. Att kvinnans karaktär också har fyra temperament, som kanske kräva sitt erotiska komplement, har lagen dessvärre icke tänkt på. Att just fyrtalet är särskilt vist avvägt söker man också bevisa med andra mera påhittiga än smakfulla jämförelser. Om en man har fyra skjortor, är det *icke* slöseri, men väl om han har flera. Gud har också skapat fyra olika

slag av riddjur åt människan: hästen, kamelen, mulåsnan och åsnan. Därför bör också mannen få ha fyra hustrur[55].

Man bör gifta sig och föda barn för att öka Muhammeds församling. Om en man får en son, kan denne ju antas växa upp och bli rättrogen. Eller också dör han, och då kan han bli sina föräldrars räddare på domedagen. Gud har nämligen förbarmande med de små barnen och för dem öppnar han paradisets port utan rannsakan och dom. Men barnen stanna vid porten gråtande och vägra att gå in utan sina föräldrar. Gud överser då för barnens skull med det som fattas föräldrarna av goda gärningar och låter dem följa sina små in i paradiset[56].

Att arbeta för familjens uppehälle behöver icke betyda ett intrång i en mans fromhet. Tvärtom, det är ett så högt och Gudi behagligt verk, att en gift man till och med har rätt att avstå från den gemensamma bönen för förvärvsarbetets skull. Den som överger sin familj är inte bara en man utan heder, han saknar också fromhet. Han är som en förrymd slav. Varken fasta eller bön tar Gud emot av honom förrän han vänder tillbaka till sin plikt[57]. Abdallah ibn al-Mubarak, en av sufiernas närmast föregångare, var en from av gamla stammen, som, fastän rik och oberoende, personligen uppfyllde sin plikt att delta i kriget mot trons fiender. En gång då han låg i fält med några av sina andliga vänner frågade han dem: ”Känner ni något verk, som är bättre inför Gud än det vi nu utföra? De svarade: Nej. — Men jag vet ett: När en from man, som har många barn, stiger upp och ser sina små barn sova utan täcke och höljer över dem med sin egen mantel för att skydda dem mot kölden. Hans gärning är bättre än den vi utföra”[58].

Frågar man nu, hur sufismens stora klassiker tagit

ståndpunkt i denna fråga för och emot äktenskapet, så kan till en början påpekas, att det är blott två berömda sufier om vilka man med säkerhet vet, att de varit celibatärer, nämligen Ibrahim ibn Adham och Abu Jazid al-Bistami. Även Dawud al-Ta'i "levde sextiofyra år ogift". Då man frågade honom, hur han kunde härda ut utan kvinnor sade han: Jag kuvade mitt begär efter dem, när jag nådde manbar ålder. Sedan försvann begäret[59]. Dawud hörde emellertid ännu till sufiernas föregångare. Ibrahim ibn Adham avböjde icke äktenskapet i princip, endast för sin personliga del. Han hade intet begär efter kvinnor och menade, att om han gifte sig, skulle han nödgas svika sin hustrus förväntningar, då hon begärde jordisk kärlek av honom. Men han ansåg icke celibatet stå andligt högre än äkta stånd. En man sade en gång till honom: Lycklig du som är ogift och kan ägna dig helt åt gudsdyrkan. Men Ibrahim svarade: "Den oro och omsorg du hyser för din familj är bättre än alla mina fromhetsövningar"[60]. Abu Jazid berättar, att han tänkt bedja Gud göra honom fri från behovet av mat och kvinnor. Men han fann det förmätet att bedja om något, som inte profeten själv vågat begära. "Jag bad alltså icke därom. Men Gud har ändå befriat mig från behovet av kvinnor, så att det är mig likgiltigt om jag går förbi en kvinna eller en vägg"[61].

Bischr hade varit gift[62], men levde efter äktenskapets upplösning ensam. Han var en särling, och hans väg var överhuvudtaget alltid den smala. "Han är som sutte han på spetsen av en lans", sade Ahmed ibn Hanbal[63]. När man frågade honom, om han icke skulle följa profetens sunna och gifta om sig, sade han: "Plikten att lyda Guds bud ger mig ingen möjlighet att följa profetens sunna". Icke heller han vågade principiellt träda in för celibatet, men han drog

sig knappast för att framställa det som den högre ståndpunkten: "Den som icke behöver kvinnor, skall frukta Gud och icke vänja sig vid deras famntag. Men om en man har fyra hustrur, som han verkligen behöver, så är det icke någon utsvävning"[64]. Till Bischrs uppfattning ansluter sig Ghazalis föregångare Abu Talib al-Mekki. Han förklarar i ett uttalande, som knappast kan kallas ortodoxt sunnitiskt: "Gud har icke föreskrivit äktenskap och icke heller celibat, liksom han icke heller gjort det till plikt att ha fyra hustrur. Han har bjudit oss, att vi skola bevara vårt hjärta rättskaffens och gott, se till att vi kunna behålla vår tro och söka själens frid. För den, som bäst kan bevara sin andliga hälsa och själsfrid genom att ha fyra hustrur, är det tillåtet att leva i fyrgifte. För den, som har nog med en, är engifte bäst. Och den, vars andliga liv och själsfrid bäst främjas av celibat, för honom är det tryggast att leva i celibat"[65].

Abu Sulejman företräder i äktenskapsfrågan ännu de gammaldags asketernas typ, som gärna jämrade sig över det gifta ståndets religiösa vådor och världsliga besvärligheter, men icke själva levde i celibat. Han klagar att hans familj hindrar och förströr honom i hans gudsdyrkan[66]. Glädjen över barnen bedömer han med munkens råhet: "Den som önskar sig en son är dåraktig. Vill han äta eller sova eller älska, stör han honom. Vill han ägna sig åt gudsdyrkan, upptar han hans tankar"[67]. Han har iakttagit, att så fort hans lärjungar gift sig, ha de alltid sjunkit några grader i andlig rang och fullkomlighet. "Vad den ensamme kan känna av tillbedjans ljuvhet och av hjärtats ostörda hängivenhet, det får den gifte aldrig erfara"[68]. Om man nu nödvändigt måste vara gift, bör man åtminstone öva askes så långt, att man hellre gifter sig med en

gammal, ful och fattig kvinna än med en ung, skön och förnäm[69]. Bittrare än någon annan har han dömt kvinnorna: "Det är lättare att härda ut utan kvinnor än att stå ut med kvinnorna. Ty att stå ut med dem är värre än helvetet"[70]. Men sin innersta tanke röjer han i en förstulen hjärtesuck: "Ingenting i världen är ljuvare än kvinnor"[71].

Hans lärjungar ha tydligen inte tagit hans varning för äktenskapet synnerligen allvarligt. Hans älsklingslärjunge och andlige arvtagare Ahmed ibn Abi-l-Hawari hade, bortsett från ett mera andligt äktenskap med den sköna men sedestränga Rabi'a, som själv var ett berömt sufiskt helgon, ytterligare tre hustrur. Hatim al-Asamm hade annars en rätt sträng och lagisk syn på mystikerns väg. Den börjar med en fyrfaldig död: den vita, den svarta, den röda och den gröna, det är: uthärda hunger, lida förolämpningar, kämpa mot självet och bära manteln, som är hopsydd av trasiga lappar. Men då det gällde kärleken utövade han ingen askes. Han berättar själv: "Jag har fyra hustrur och nio barn! Ack vad djävulen står efter att kunna föra mig i frestelse genom att inge mig bekymmer för deras uppehälle"[72]. Emellertid höll Hatim styvt på äktenskapet, vilket framgår av följande maxim som han lärde sina lärjungar: "All brådska är av djävulen utom i tre fall: då det gäller att sätta fram mat åt en gäst, betala en skuld och gifta bort en vuxen dotter"[73].

Sahl hyllade en strängt asketisk moral och hade genom metodiskt fastande utbildat sig till en verklig hungerkonstnär. Men i fråga om kvinnorna bör man, enligt hans åsikt, icke öva askes, "ty asketernas herre (profeten själv) älskade dem"[74]. Koranen räknar hustru barn och egendom i en summa och som likvärdiga storheter till det världsliga, som icke får binda Guds tjänare. Sahl gör en

bestämd skillnad: "Den som älskar penningen älskar icke den tillkommande världen, och den som älskar brödet älskar icke Gud. Men kärleken till föräldrar och barn driver icke ut kärleken till Gud ur hjärtat. Gud själv har nedlagt den som ett naturligt anlag i hjärtat. Icke heller behöver kärleken till din hustru, i den mån den innebär godhet och ömhet mot henne, utestänga kärlek till Gud. Detsamma är fallet med önskan om välgång och lycka i världen i allt sådant som själ och kropp oundgängligen behöva. Ty kärleken till Gud hör till tron, kärleken till dessa andra ting till förnuftets område"[75].

Det finns alltså en rent mänsklig moral, en justitia civilis, som har sin givna sfär och sitt berättigande, i den mån den icke kommer i konflikt med trons sfär. En positiv värdering av äktenskap och familjeliv träder alltmer markerat fram hos den andra generationen av sufiska lärare. Den slags andliga heriosm som tar sig uttryck i känslolöshet mot maka och barn väcker ingen beundran hos Tirmidhi. Han berättar en rörande tradition, hur Ali och Fatima en gång givit sitt sista mjölförråd till en fattig och en faderlös och hur deras små barn sedan måst hungra i tre dagar. Man kan tänka sig: själva den heliga familjen, själva Hasan och Husejn gråtande av hunger! Men Tirmidhi förklarar kallt: den historien måste vara osann. Ali måste ha vetat, att en husfader först och främst måste sörja för de sina, innan han ger bort något[76].

Om enstaka sufier någon gång låta undfalla sig ett ord om äktenskapets vanskligheter, är det alltså inte så allvarligt menat. Snarast är det, om ett så vanvördigt uttryck tillåtes, ett slags fromt snobberi. Deras praktiska inställning var en helt annan. Belackarna påstodo, att sufierna utmärkte sig för tre egenskaper: de tyckte om mat, sötsa-

ker och kvinnor. Djunejd träder in till deras försvar med argument, som man tycker sig ha hört förr i diskussionen om fromma personers svagheter. De fasta, säger han, tidvis hårt och strängt; därför äta de med desto större aptit då de någon gång unna sig ett mål. De ta det mycket strängt med förbudet att dricka vin och äro därför — som absolutister också bland oss påstått vara — mycket svaga för sötsaker. Vad slutligen svagheten för könet beträffar, bör man komma ihåg, att de hålla sitt begär strikt i tygeln då det gäller förbjuden älskog[77]. Själv hade Djunejd en ganska krass syn på äktenskapet, nästan i Stiernhielms stil: ”Jag behöver en hustru som jag behöver mat.” Celibat anbefallde han endast för nybörjaren på den mystiska vägen under hans läroår[78].

Moraliskt värde har äktenskapet också därför att dess hårda skola i hög grad är uppfostrande för en mans karaktär. ”Kvinnan kräver ett stort mått av skonsam hänsyn, ädel vishet, godhet, frikostighet, vänligt sätt och vänligt ord.” Om man gifter sig med en god kvinna, kan äktenskapet rentav räknas som ett fromhetsverk och en väg att nå det tillkommande livet. Vad mannen i sådant fall ger ut för hustrun, lägges på hans gärningars våg tillsammans med de allmosor han skänkt och han får lön för varje bit mat han stoppar i hennes mun[79].

Man skulle icke tro det, när man lärt känna det kvinnoförakt, som utmärker islams kultur i stort, men i själva verket skattas fromhet hos kvinnan utomordentligt högt: En lösaktig kvinna är värre än hundra lösaktiga män. Men en from kvinna får samma lön som hundra fromma män[80]. Hennes frestelser äro större, hennes motståndskraft mindre. Fromma kvinnor känna sufismens annaler i stort antal och många av dem ha varit beundrade helgon, som

haft vidsträckt inflytande. Fatima från Nischapur vistades mest som from pilgrim i Jerusalem eller Mekka. Samtidens berömdaste mystiker, Dhu-l-Nun och Abu Jazid, frågade henne till råds i andliga ting och häpnade över hennes djupa insikt. En annan Fatima var dotter till ståthållaren i Balch och hade gift sig med en sufisk schejk för att genom honom finna vägen till Gud. Hon hade emellertid också Abu Jazid till directeur spirituel. Med honom umgicks hon mycket otvunget och uppträdde till och med i hans närvaro utan slöja, så att hennes make blev svartsjuk. En dag råkade emellertid Abu Jazid se, att hon börjat färga sina fingertoppar med henna och frågade, varför hon gjort så. Då sade Fatima: "När du upptäckt, att jag färgat mina fingrar, har du sett på mig med andra ögon än den andliga vänskapens. Nu måste det bli slut med förtroligheten mellan oss båda"[81].

Det visar sig alltså, att just under de århundraden, då den sträva hinsidesreligionen i islam slår ut i mystisk blomma, i en glödande svärmisk gudskärlek, träder inflytandet från den kristna munkreligionens celibatära ideal starkt tillbaka. De flesta av dessa mystiker ha varit gifta och åtskilliga i hög grad gifta. Onekligen ett faktum att lägga på minnet för psykologer, som anse sig ha löst den mystiska gudskärlekens gåta genom att hänvisa till hämmad och uppdämd sexualdrift.

Jag ställde i början av detta kapitel frågan hur det kan komma sig, att människor underkasta sig en asketisk regim, som ofta betyder ett brutalt våld mot deras naturliga livsinstinkter. Människan är ju dock, åtminstone när det gäller hennes egna intressen, en i grunden rätt förnuftig och beräknande varelse. Det är tydligt, att det icke är för

intet som hon underkastar sig nästan övermänskliga offer och försakelser. Hon väntar att vinna någonting i stället. Man kan aldrig förstå mystiken, om man icke räknar med att metoden att försaka denna världen för att finna den tillkommande har ett mäktigt stöd i en påtaglig inre upplevelse. Genom självplågande och framför allt genom fasta och vaka når den fromma människan, i varje fall psykologiskt, verkligen kontakt med annan värld. Hon vinner en makt och förmåga, som hon annars som jordevarelse icke äger: att skåda det osynliga och uppleva det osägbara och känna en lyckokänsla, som i dess högsta form inte kan nämnas vid annat namn än salighet. Hon når det tillstånd som kallas trance, hänryckning, extas. Psykologerna ha studerat dessa tillstånd även experimentellt, sedan det visat sig att i åtskilliga sjukdomsfall av hysterisk typ tillstånd inträda, som åtminstone likna de här omtalade. Därmed menar man sig kanske ha ”förklarat” den religiösa extasen. Det är, menar man, en ganska enkel mekanism, som här träder i funktion: gradvis uttunnande av medvetandet genom frivillig eller framtvingad koncentration, monoideism och slutligen trance.

I själva verket har naturligtvis ingenting förklarats genom dylika jämförelser. Medvetandestillstånd äro inga mekanismer, så beskaffade, att om man vet hur en fungerar, vet man allt om alla. De innehålla alltid en faktor, som är ojämförlig och djupast sett oåtkomlig: personligheten, den särskilda beskaffenheten hos den enhetliga medvetandesström av vilken de äro faser, övergående tillstånd. Av likheten i iakttagbara reaktioner sluter man sig till en likartad inre bestämdhet, men detta är en slutsats, som på sin höjd i vissa fall men ingalunda alltid kan vara sannolik. Extasen hos Teresa, den trance medicinmannen för-

skaffar sig genom att slå på trumma och dricka tobakssaft och det spiritistiska mediets stilla slummer *är* icke samma upplevelse. Och jämförelsen säger oss i detta fall säkert ingenting om den omätliga lyckokänsla och värdekänsla, som Teresa upplever. Så håller jag det också för mer än sannolikt, att de lyckoförnimmelser som Janets hysteriska patienter fingo erfara som ett slags biprodukt av sin sjukdom, inte säga oss någonting om den salighet och andliga lyftning, som sunda människor, vilka offrat långa år av sitt liv åt övningar i askesens hårda skola, vunnit som belöning. Att döma av det ojämförligt högre pris de betalt, är man böjd att antaga, att deras upplevelsers subjektiva värde varit ojämförligt större. Jag anser därför, att ärligheten och klokheten bjuder oss tillstå, att vi icke känna och inte heller riktigt kunna känna arten av den lyckoupplevelse, som mystikern köpte för askesens bittra pris. Kände vi den, blev kanske också en och annan ibland oss en adept i fastans och försakelsens svårlärda konst.

Säkert är emellertid, att strävan att nå detta tillstånd varit ett bland de djupast verkningsfulla, väl icke bland de klart medvetna men bland de verkliga motiven för askens övning. Särskilt måste detta ha gällt vaka och fasta, som erfarenhetsmässigt visat sig särskilt effektiva som medel att öppna själens hinsides värld.

Om celibatet är det första budet för den som vill vandra munkfromhetens väg, så är fasta det andra. Att omhulda och göda köttet är andens död. En pnevmatisk människa borde helst helt och hållet avstå från jordisk föda. Det berättas också om heliga fäder i öknen, som bragt det därhän, att de uteslutande levde på hostian. Abba Isodoros grät, därför att han inte hunnit så långt utan ”fastän ett förnuftigt väsen fortfarande förtärde oförnuftiga varel-

sers föda". Islams asketer följde i detta stycke som i andra de kristna eremiternas praxis utan att närmare reflektera över deras andliga motiv. Bröd och salt var för munkarna sträng fastedisciplin. På sådan kost levde många namngivna muhammedanska asketer i åratal. "Ät bröd med salt, det smälter njurfettet och medför tillväxt i tron." Det fanns emellertid också en strängare skola, som ansåg även en sådan diet för vällevnad: "Den som icke bara begär bröd utan också salt till brödet kan icke ha någon framgång på Guds folks väg"[82].

Också många sufier ha i det stycket troget följt sina föregångare bland den gamla tidens asketer. Fastan behåller sin plats bland fromma verk, men motiveringen undergår en tydlig förskjutning och företer påfallande personliga nyanser. Abu Sulejman al-Darani höll fastan högt som andlig övning: "Det bästa jag någonsin varit, det var jag, då min buk lådde fast vid ryggen av svält"[83]. Att försaka aftonmåltiden och sedan sova är bättre än att tillfredsställa sin hunger och sedan tillbringa hela natten i bön[84]. Fastan hade för honom blivit böjelse och vana. Han menade, att om den troende fritt finge följa sin åstundan, skulle hans kropp gå under av brist på föda. "Ingenting i världen är mig kärare än att kunna nöjas med vad som är absolut nödvändigt för att uppehålla livet"[85]. Just därför att han själv fastade frivilligt och åt med motvilja, varnar han för överdrivna tankar om fastans andliga värde. Att undertrycka ett enda av självets begär är bättre än att fasta ett helt år[86].

Att kunna undvara föda är en särskild mirakulös gåva, som Gud ger de fullkomliga fromma[87]. Den kommer då tron blir tillräckligt stark. "Ju längre man nått i trons visshet *(jaqin)*, dess mindre mat behöver man. Den otrogne straf-

far Gud med glupande aptit: "Han måste fylla sju tarmar, medan den troende blott behöver fylla en enda"[88].

Enstaka sufier ha, liksom de indiska fakirerna, utbildat fastan till en verklig konst. Ingen av de berömda sufilärarna har lagt så stor vikt vid fastan som Sahl ibn Abdallah. Att ha avhållit sig från allt överflödigt ätande skall enligt hans mening på domens dag väga tyngre än alla andra fromma verk och gudeliga övningar[89]. Överflödigt är allt som överskrider tredjedelen av en normal dagsranson. Den som äter mera, äter upp sina goda gärningar[90]. Själv nöjde han sig med vida mindre. Genom en raffinerad metod att småningom minska dagsransonerna, bragte han det därhän, att han slutligen kunde fasta tjugofem dagar och ännu längre. Han berättar själv: "Jag delar mitt förstånd och min kunskap och min styrka i sju delar. Jag underlåter sedan att äta, till dess sex sjundedelar försvunnit och endast en återstår. Då jag nu fruktar, att även denna del skall försvinna och mitt liv med den, äter jag tillräckligt för att rädda livet och återvinna även de förlorade sex sjundedelarna"[91]. Som man ser har han icke övat fasta konstant som de tidigare asketerna utan temporärt som en särskild övning, ungefär som Gandhi fastar för att vinna ett bestämt mål. Den kloke mahatman har väl mycket snart upptäckt, att hungerstrejken kunde bli ett utomordentligt medel att öva tryck på de brittiska myndigheterna, men avsikten var väl från början närmast att samla och stärka själens krafter till högsta grad av andlig effektivitet. Av vad vi hört om Djunejds lärjungar framgår, att sådant periodiskt fastande varit vanligt bland sufierna. Förmodligen är det därför man ofta möter helt olika uppgifter om vissa namngivna sufihelgons fasta. Ibrahim ibn Adham uppehöll sig en tid i moskén i Basra.

Under denna sejour åt han endast var tredje natt. Den natt, då han bröt sin fasta, gick han likt en buddhistisk bikkshu omkring och tiggde sin föda vid portarna[92]. Andra gånger satte han fram så mycket mat på sitt bord, att han beskyldes för slöseri[93].

Det saknas icke exempel på att muhammedanska asketer ansett själva ätandet och vad därmed sammanhänger som orent och oheligt. Den store traditionalisten al-Buchari inskränkte sin föda till en dadel eller en nöt om dagen, av ängslan för att han skulle råka förtära något förbjudet, men också därför att han blygdes för Gud att besöka avträdet[94]. Dawud al-Ta'i åt endast bröd smulat i vatten för att komma igenom ätandets process så hastigt som möjligt: "På den tid, som åtgår för att tugga brödet, hinner jag läsa femtio verser"[95]. En annan asket förtärde av samma anledning aldrig bakat bröd utan endast mjöl[96]. För sufierna var det icke i och för sig synd att äta. Det är mättnaden, som gör själen trög och ovillig till allt gott och benägen för synd. Dhu-l-Nun bekände om sig själv: "Jag har aldrig varit mätt av föda, utan att jag begått en synd eller tänkt begå en synd"[97]. Mättnaden väcker framför allt det köttsliga begäret. Abu Sulejman gick en gång igenom ett sädesfält och såg på ett fågelpar, som girigt plockade upp spillsäden. Då de blivit mätta fick hannen begär efter honan. "Se", sade den helige till sin lärjunge, "vad deras buk förleder dem till, då de blivit mätta"[98]. Den sufiska fastedisciplinen siktar annars framför allt till att spänna själens andliga krafter och öppna den för ingivelserna från den högre världen. "Hungern är ett moln", säger Abu Jazid, "när hjärtat hungrar regnar det vishet"[99]. "Hungern är ljus men mättnaden eld"[100]. Fastan är en nyckel till den osynliga världen. När Sahl hade hållit sin långfasta kunde

han ”se Guds himmelska rike”. Abu Sulejman anbefallde fasta som ett medel att göra bönen kraftig och oemotståndlig: ”Om du önskar något i denna världen eller den tillkommande, så hungra först och bed sedan om vad helst du önskar”[101].

Mellan fasteperioderna kunde man tillåta sig en frihet att njuta Guds gåvor, som föreföll gammaldags asketer högst anstötlig. Det var tradition ända från fäderna i öknen, att när man råkade sina andliga vänner, hade man lov att kosta på sig en något rikligare måltid. Sufierna ansågo det inte bara tillåtligt utan prisvärt att så göra och att hålla till godo, när man blev bjuden. Ma'ruf hade en gång bjudits till festmåltid, och en mängd läckra rätter dukades fram. En eremit, som var med vid bordet, såg ogillande, hur Ma'ruf tog för sig och frågade gång på gång: Ser du då icke vad du äter? Till sist sade Ma'ruf: ”Jag har icke bett om några läckerheter. Jag skulle vara nöjd med halvmogna dadlar. Men jag är en tjänare, som står under sin husbondes välde; jag äter vad han ger mig och slår mig ned på den plats han anvisar mig”[102]. Festligt slöseri var tillåtet när det gällde bröderna. Al-Rudhbari köpte en gång flera mansbördor socker och befallde sockerbagaren att tillverka ett helt slott av marsipan med torn och tinnar och salar med mångfärgade pelare. Sedan inbjöd han sina sufiska bröder att riva ned borgen och plundra den[103]. Så tillämpade sufierna i motsats till de trångbröstade asketerna vad vi skulle kalla en evangelisk frihet.

III. Ensamhet och gemenskap. Den fromme och världen

Man bad Dhu-l-Nun beskriva de "fromma, som äro bekymrade för sin själ". Han svarade på sitt blomsterrika språk: "Det är människor, som oro och ängslan drivit bort från deras hem. Sorgen har sitt fäste i deras innersta. Deras bekymrade tankar söka Gud, och deras hjärtan flyga honom till mötes av längtan. Fruktan lägger dem ned på sjukdomens bädd, och oron slaktar dem med straffets kniv. Deras myckna gråtande kommer deras hjärteåder att brista, och deras ande förgås av bitter sorg för vännens skull. Deras föda är torra örter och deras dryck rent vatten. De fröjdas åt Förbarmarens tal och klaga inför honom över sig själva som duvor kuttra. De söka sin tillflykt i öknar och i bergens klyftor. De vakta nattens stjärna, som går till vila. Under möda och kamp härda de ut i vakans timmar. Att fly från människor är deras hjärtas innersta önskan"[1].

Det går en åder av religiös romantik genom den klassiska sufismen. Man rör sig gärna med gammaldags fromma talesätt och föreställningar och skildrar samtidens sufiska lärare som man föreställde sig de fromma i gångna

tider: asketer och eremiter, tärda av fasta och vaka, fjärran från människor i öknens och bergens ensamhet. Gärna berättar Dhu-l-Nun om hur han själv råkat dessa utvalda och fått ta del av deras andliga erfarenheter. Han anger noga plats och situation: "Jag reste i Antiokias berg. Då fick jag se en flicka, som syntes vara vansinnig." — "Under det jag vandrade en mörk natt i bergen vid Jerusalem fick jag höra en bedrövad röst och högljudd gråt." — "Då jag färdades i arabernas land, fann jag en man i en lövsal av ekar bredvid en rinnande källa"[2]. Det ser alltså ut som om han ville få oss att tro, att han skildrar en verklig upplevelse. Det är emellertid knappast hans mening. Det hela är litterär form. Genren hade han icke uppfunnit själv. Den härstammar förmodligen från den profana litteraturen och hade inom den andliga dikten i varje fall odlats redan av Dhu-l-Nuns äldre samtida, den berömde grammatikern och lärde samlaren al-'Asmai (d. 216). Också al-'Asmai väljer gärna som språkrör för den mystiska gudskärleken någon personlighet, som man icke väntat att möta i sådant sammanhang: en ung flicka eller en fattig, olärd beduin, som uppträder på en oväntad plats. Också han skildrar skenbart en verklig upplevelse. Så berättar han om ett möte med en ung flicka, som sjunger, under det hon håller fast vid förhänget till Kaba:

O Herre, trygghet och tillgift skänker allena Du,
Och nådens tröst åt dem Dig älska Din boning ger,
Åt dem som drömma på vilans läger om kärleks lust.

Al-'Asmai förebrår flickan, att hon på en så helig plats vågar tala om kärlekens lust, och får då en lektion om gudskärlekens sanna väsen, som helt förstummar honom[3].

I dylika dikter: en ram av prosa med versifierade lyriska inslag älskar nu Dhu-l-Nun att skildra sitt romantiska asketideal.

Han hade säkert rest vida omkring för att träffa bröder och andliga själsfränder, men han hade knappast råkat dem irrande i öknar och berg. I själva verket residerade de berömda sufilärarna i tredje århundradet i sina hem, omgivna av talrika lärjungar och i en trängsel av besökande från när och fjärran. Teoretiskt kunde de mycket väl hylla den heliga fattigdomen och uppge sitt borgerliga yrke. Tack vare de gåvor, som strömmade in från lärjungarna eller från förmögna gynnare, kunde de leva utan bekymmer. Tidvis ägnade de sig, som vi hört, åt fasta och andra andliga övningar, men för ett strängt planmässigt asketliv fanns knappast längre rum, när man nått en erkänd andlig position. Då upptogs all ledig tid av religiös undervisning, som många sufier meddelade sittande på en tronstol i sin föreläsningssal alldeles som de berömda traditionslärarna, under det lärjungarna flitigt gjorde anteckningar i sina häften. Det som dikterades kunde vara traditioner från profeten — sufismen hade en egen rik flora av dylika — det kunde vara uttalanden av fromma män i gångna tider eller gyllene ord ur lärarens egen fatabur. Sufierna höllo annars ett strängt öga på de ogudaktiga lärda, som använde all sin tid på att samla vetande men inte bekymrade sig om att tillämpa det i livet. Det hörde därför till, att man för anständighetens skull måste göra invändningar mot att själv uppträda som lärd auktoritet. ”Jag skulle vilja fråga dig om ett ord från ibn Adham”, frågade någon Bischr. ”Gör det icke”, fick han till svar. ”Ibn Adham talade och handlade därefter. Du talar, men handlar icke”[4]. Om Djunejd berättas, att han inför döden

förordnade att alla skriftliga uppteckningar av hans ord och uttalanden skulle begravas jämte honom. Han förklarade: ”Jag vill icke gå att möta Gud och ha lämnat efter mig egna ord, under det människorna vända ryggen åt Guds apostels ord”[5]. Lyckligtvis följde icke hans lärjungar denna föreskrift. Det mesta av vad vi veta om den äldre sufismen härstammar just från sådana häften.

En berömd sufisk lärare liknade alltså i det hela taget mera en teologie professor i ämbetsutövning än en lurvig eremit. Detta säges för ingen del för att anklaga sufierna för bristande överensstämmelse mellan lära och liv. I själva verket är det just deras stora förtjänst att ha övervunnit ensidigheten och negativismen hos den tidigare asketreligionen och att ha omskapat den till en fromhet med positiva syften och mål. Genom att på detta sätt förborgerliga munkreligionen ha de i själva verket bevarat det allvar och den religiösa hänförelse den representerade som en andlig kraft och inspirationskälla för islam.

Den religiösa konservatismen, som hos sufierna tar sig uttryck i romantiskt svärmeri för den gamla tidens ideal och former, gör emellertid, att det till en början kan vara svårt att upptäcka, hur radikalt den andliga situationen förändrats. Det märks kanske på ingen punkt starkare än i fråga om den sociala inställningen, den enskildes förhållande till gemenskapen och samfundet. De gamla asketerna voro i princip asociala. ”Fly människorna som du flyr för lejonet”[6], lyder ett ofta återkommande ord. Och det gäller inte blott att fly de onda, världsligt sinnade människorna utan människorna överhuvudtaget. Den verkligt fromme bör vara en sann enstöring, otillgänglig, vresig och butter också mot sina vänner. Dawud al-Ta'i var folkskygg som ett vilt djur. En man som hade kommit ända från Samar-

kand för att få se honom, fick sitta tre dagar vid porten till hans hus utan att få träffa honom. Ty först när bönekallelsen ljöd, lämnade han sitt hus, och så fort immamen sagt amen rusade han ut ur moskén med väldiga språng och försvann i sin port. Inte ens hans vän Fudajl fick råka honom. Han stod utanför porten, och Dawud satt innanför och grät, men ville inte öppna. Tidigare hade han verkligen tagit emot besökande. Men de hade kommit så talrikt och vållat honom så stort besvär, att han beslöt att aldrig ta emot någon[7]. Rabi' lämnade överhuvudtaget aldrig sitt hus. En gång, då han satt i sin port, hade en av de frommas fiender kastat en sten i pannan på honom. Han torkade blodet från pannan och sade: "Gud förlåt honom. Han siktade icke på mig." Men han ansåg sig ha fått en varning, och från den stunden lämnade han aldrig sitt hem, förrän han bars ut som död[8].

Också sufierna prisa den sälla ensamheten, där ingenting skiljer den troende själen från Gud. "Gud sade till Moses: Var som en ensam fågel, som äter vad som växer i trädens toppar och dricker det klara vattnet. Då natten skymmer, söker han sitt skydd i någon håla, i förtrolig närhet till mig och fjärran från dem som äro mig olydiga"[9]. — "Gudskunskapens människor äro Guds vilddjur på jorden. De visa icke förtrolighet mot någon människa"[10]. — "Asketerna äro främlingar i denna världen, Gudskunskapens människor äro främlingar också i den tillkommande"[11]. Icke ens omsorgen om andras andliga väl berättigar oss att lämna den ensamhet, som är dyrbarare än allt annat för själens frid och sinnelagets renhet. Det låter som ofattbart krass religiös egoism, då Darani förklarar: "Det skadar icke den som blir frälst, att den förlorade hemfaller åt fördärvet. På domens dag

skall ändå envar stå för sig själv"[12]. Ahmed ibn Asim skall ha sagt: "Ägna dig åt fromma verk, som om endast du funnes på jorden och endast Gud i himmelen"[13]. Det är betecknande att denna maxim mycket nära ansluter sig till ett bekant ord av en egyptisk munk, abba Alonis: "Om icke en man tänker: endast Gud och jag finnes i världen, kan han icke vinna frid"[14]. Fudajl håller ännu på den gamla regeln, att man bör vara tvär och avvisande även mot sina andliga bröder. En gång, då han satt i moskéen i Mekka, kom en broder och sökte honom. Fudajl frågade trumpet: Varför har du kommit? — För att få råka dig i förtrolighet. — Nej, vid Gud! Vill du egentligen något annat, än att jag skall göra mig till för dig och du för mig, att jag skall ljuga för dig och du för mig. Antingen skall du lämna mig, eller också lämnar jag dig[15]. Och han brukade säga: "Det visar svaghet i en mans förstånd, att han har många vänner"[16].

Det är uppenbart, att denna låtsade avoghet inte alls motsvarar varken sufiernas praxis eller deras verkliga inställning. Den mystiska upplevelsen liksom varje annan, som gör hjärtat rikt och lyckligt, spränger alla tystnadens insegel. Man kan inte förtiga sin lycka. Det ständiga aktgivandet på det inre livet väcker behovet av förtroligt utbyte av gemensamma erfarenheter och ömsesidiga jämförelser. Mystikern upplever det outsägliga, *to arreton*, och upplevelsen väcker ett flöde av meddelsamhet och vill ta uttryck i en ström av ord. Han har därför ett utomordentligt starkt behov av gemenskap. Det hjälper föga att det nedärvda asketidealet påbjuder ensamhet. Som en suck ur ett uppriktigt hjärta ljuder Saris ord: "Jag har övat alla slags askes utom försakandet av gemenskapen

med människor. Dit har jag icke nått fram, och det förmår jag icke"[17].

Men mystikern söker inte människorna som sådana utan de utvalda, de förstående, de andliga vännerna. Man håller som moderna kyrkofromma sina "stilla dagar", inte för att vara i ensamhet men för att vara i ensamhet med likasinnade. Inte församlingen, inte föreningen, organisationen, utan brödraskapet, den andliga vänkretsen är mystikens adekvata gemenskapsform. Hur många sådana kretsar inom den kristna mystikens historia ha kallat sig helt enkelt vännerna? Det andliga broderskapet är nödvändigt som stöd och hjälp för vandringen på den mystiska vägen. Den andliga vänskapen leder till tillväxt i nåden. Personlighetens predikan talar bättre än ord. "Allt gott äger du i en from vän"[18]. — "Du bör söka dens sällskap, vars anblick kommer dig att tänka på Gud. Den för vilken du kan känna vördnad i ditt innersta. Den vars ord bringar dig tillväxt i fromma gärningar och vars handling väcker din lust att försaka världen, den i vars närvaro du icke kan vara olydig mot Gud, den som förmanar dig med sina gärningar, icke blott med sina ord"[19].

Men den troendes situation i en ond värld och en ond tid är vansklig. Ibn Adham tecknar den så: "Tag dig an människorna, men tag dig i akt för människorna, ty du kan icke komma ifrån människorna." Men tyvärr äro icke alla människor människor. "Människorna *(al-nas)* ha försvunnit, apor *(al-nasnas)* äro kvar"[20]. Därför lyder regeln för umgänget mellan sufierna: "Man skall visa vördnad för de äldre, hålla gott kamratskap med bröderna, vara en uppriktig rådgivare för de yngre och icke umgås med dem som icke höra till kretsen"[21].

Innanför kretsen bör det i stället råda en så mycket in-

nerligare och förtroligare gemenskap. I brödrakretsen härskar nära nog en praktisk kommunism. En sufi kommer till en broders hus i hans frånvaro. Han befaller husfolket att öppna hans penningskrin och tar ogenerat därur vad han behöver. Och långt ifrån att förargas över att han tagit sig denna frihet, blir hans broder lycklig att han visat ett sådant förtroende till hans vänskap[22]. Darani berättar om sig själv: ”Jag hade en broder i Irak, till vilken jag brukade vända mig, då jag kom i svårigheter. När jag bad honom: Ge mig lite pengar, lämnade han blott sin börs, och jag tog vad jag behövde. En gång sade jag som jag brukade: Jag behöver pengar. Då frågade han mig: Huru mycket behöver Du? Från den stunden kunde jag icke mer känna någon glädje över broderskapet med honom”[23]. Framför allt skola fromma vänner vara varandra till andlig hjälp: ”Bröder äro för varandra som händer. Den ena tvättar den andra”[24]. Broderskapet kräver oinskränkt uppriktighet. ”Till broder skall du välja den, som du kan låta veta allt vad Gud vet om dig. Och ”du bör aldrig lita på en broder, förrän han säger dig i ansiktet, vad han ogillar hos dig”[26].

Det är ingen tillfällighet, att bikten först har praktiserats i sådana mystiska brödrakretsar. Basilius' munkar skulle varje kväll öppna sina hjärtan för varandra och icke förtiga fel och synder. I svårare fall tilläts en privat bikt för ledaren. Var fjortonde dag firade Buddhas munkar skriftermålshögtid. Bröderna slogo sig ned i ring. Munkregeln förelästes och vid varje bud viskade envar tyst i örat till sin granne, vad han förbrutit emot budet. Också i de sufiska brödrakretsarna har ett slags bikt övats. Om Schah al-Kirmani berättas, att han befallde sina lärjungar att uppenbara för honom sina hemliga tankar. Sedan behand-

lade han var och en med det andliga läkemedel, han behövde; och han sade: "Den är icke förståndig, som döljer sin sjukdom för läkaren"[27].

När han lär känna sin broders synd, skall den troende icke i andligt högmod och självgodhet döma och förskjuta honom. Han måste i stället hjälpa honom att bli kvitt sin synd. "En verklig broder i Gud är den som, då du syndar, gör bot i ditt ställe", säger Abu Jazid[28]. En rörande historia, som gott skulle ha kunnat stå också i en kristen helgonlegend, förtäljer: "Det var en gång två bröder i Gud, av vilka den ene råkade falla för ett syndigt begär. Han uppenbarade det för sin broder och sade: Jag har begått en synd. Vill du inte längre hålla fast vid broderskapet med mig, så bryt det. Men den andre svarade: Aldrig någonsin skall jag bryta broderskapet med dig för din synds skull. Därefter ingick han en överenskommelse med Gud, att han varken skulle äta eller dricka förrän Gud förlåtit hans broder hans synd"[29]. Då måste Gud falla till föga och förlåta den felande.

Det invanda och kära uppbyggelsespråket Kanaans tungomål, en gång inlärt, kan den fromma människan icke så lätt komma ifrån. Sufierna bruka alltfort de gamla orden om ensamhetens välsignelse, om vikten att fly för människorna, fly, som Ibn Adham uttrycker saken, "till de öde bergen, från kulle till kulle, för att rädda sin tro". Men de mena något annat med ensamhet. Det är en andlig ensamhet, den stillhet inför Gud, som består, att leva med honom i hjärtat och för honom i allt sitt handlande, den avskildhet som man kan äga mitt i människovimlet. När Djunejd var en ung sökare, ville han gärna leva i ensamhet, men hans lärare Muhasibi ville hindra honom att bli en andlig enstöring. Djunejd klagade över att han förde

honom bort från det förtroliga umgänget med Gud i ensamheten, ut till världen och människorna bland vilka han kände sig främmande. Muhasibi svarade: "Hur ofta skall jag höra talas om din ensamhet? Om jag hade halva mänskligheten omkring mig, skulle jag inte känna någon förtrolighet med människorna, och om också alla vore borta, skulle jag inte känna mig ensam"[30].

Denna sociala isolering, rätten att leva ensam med sin gudsdyrkan, har av gammalt en gräns för rättrogna muhammedaner. Gränsen dras av plikten att delta i den allmänna gudstjänsten. Den buttre och folkskygge enstöringen, som levde i sitt eget hem som i en klostercell, måste dock övervinna sin motvilja att gå ut bland människorna, när bönekallelsen ljöd, under alla förhållanden en gång i veckan, vid fredagens middagsbön. Till och med en ofärdig sjukling som den gamle Rabi' ville på inga villkor vara borta från moskéen. Bruten av ålder och slagrörd vacklade han stödd av två män till den allmänna bönen. Hans vänner uppmanade honom att skona sig själv: "Gud ser nog din bön med välbehag, även om du förrättar den hemma." Men han förklarade: "Den som har hört mueddhins rop, han bör efterkomma inbjudningen, om han så måste krypa eller åka på baken"[31]. Sufierna följde strikt samma princip. Att delta i den gemensamma bönen är inte bara en plikt utan en förmån. Om en man råkat försumma den gemensamma bönen, bör man se efter hur det står till med hans leverne. Försummelsen är troligen ett straff, som Gud själv pålagt honom, för något ont han gjort[32].

Det trogna fasthållandet vid församlingsgemenskapen har icke blivit utan betydelse. Kyrksamhet fostrar och underhåller kyrklighet också i tänkesätt. Hur kär en gudsvän än har den förtroliga kretsen, måste han akta sig att

han icke i högmod över sin förmenta andlighet föraktar den stora massan och alldeles drar sig undan medmänniskor, som, om de också inte äro troende, ändå heta rättrogna. En man som i from högfärd ville beklaga sig för en ṣufi över att han måste umgås med så många världsmänniskor, fick följande hälsosamma råd: "Om du är säker på att du är bättre än de, undvik då att umgås med dem"[33]. Djunejd betonar att gudsvännerna ha plikter också mot dem som stå utanför: "Du bör visserligen icke leva i förtrolig vänskap med människor, som dra dig bort från Gud, men du bör heller inte helt avskilja dig från världsmänniskorna. Den troende skall besinna sin plikt att vara en lärare, uppfostrare och förebedjare för sina medmänniskor. Det höves dig att vara en hjälpare för syndare och att lära dem förstå, hur man talar till Gud. Du skall vara den som är sänd av Gud till deras räddning. Detta är de lärdas uppgift och de visas kallelse. Och kärast för Gud av alla människor äro de, som bäst gagna hans husfolk och mest vinnlägga sig om att vara alla skapade varelser till nytta"[34]. Lojalitet mot Muhammeds församling mot de rättrognas menighet är en plikt, som sufierna ofta inskärpa[35]. "Den som beder för församlingen, skriver Gud upp bland sina utvalda vänner."

Det har getts otaliga definitioner och bestämningar av begreppet försakelse *(zuhd)* liksom av andra sufiska termer och uttryck. Så försäkrar Ibn Adham, att den pliktmässiga askesen är att avhålla sig från det förbjudna; den askes som skänker religiös förtjänst är att lämna det tillåtna. Men den askes, som skänker själen trygghet, är att undvika även allt som är tvivelaktigt[36]. Enligt Muhasibi beror askesens art på den andliga grad den fromme nått. Står han på fruktans stadium, försakar han det förbjudna

av fruktan för Guds straff, och kan möjligen också nå därhän, att han avstår också från det tillåtna av rädsla att icke kunna rätt tacka Gud för hans gåvor. På den skrupulösa fromhetens stadium överger man allt, vars tillåtlighet är underkastad tvivel. Den som nått gudsförtröstans grad, avstår från att hysa oro och omsorg för sitt livsuppehälle. Den som har nått ännu högre, till gudskärleken, försakar allt i världen, emedan det har så ringa värde. Somliga mena rent av, att man bör vara beredd att försaka även Paradiset, emedan det är ett intet mot tanken på Gud. Men i den högsta graden, de uppriktigt älskandes, uppnår man att försaka även "bröderna, som hindra oss att tänka blott på Gud". Det innebär icke att avbryta allt umgänge utan att försaka gemenskapen, om och i den mån den är ett hinder för livet helt med Gud[37].

Sufismen liksom annan mystisk teologi älskar att genom liknande och vida mer invecklade formler söka bringa systematisk reda i de inre upplevelsernas skiftande värld. För oss har denna fromma skolastik i regeln mindre intresse. Det för oss avgörande är att finna en fast jämförelsepunkt i begrepp, som äro oss förtrogna och upplysande. Ständiga omskrivningar med andra obekanta invecklar problemet, men ger ingen lösning. "Det finns många meningar om vad som är världsförsakelse", skriver al-Darani. "Somliga anse att det är att överge allt umgänge med människor; andra att det är att lämna de köttsliga begärelserna; andra åter att det är att avstå från att äta sig mätt. Alla dessa meningar komma i grunden ut på ett och detsamma. Men jag anser att försakelse är att lämna allt som drar dig bort från Gud"[38]. Hans ord träffa det väsentliga och avgörande. Försakelsen är att avstå från det som drar oss bort från Gud. Den måste ha Gud och

den tillkommande världen till ändamål. Det är ingen rätt försakelse, om man nekar sig allt i denna världen endast för att finna frid i sin själ[39]. Kan det då vara rätt försakelse, som sker av tung plikt i strid med vår egen vilja, under olust och ständigt inre motstånd? Problemet om det är etiskt fullkomligare att handla av plikt än av böjelse är icke okänt inom islam, och många ha företrätt den extrema pliktståndpunkten. De ha gjort till etisk norm att i tvivelsamma fall alltid välja det, som strider mest mot självets böjelser[40]. "Om en man icke gör annat gott än det han åtrår och icke avstår från annat ont än det han avskyr, får han icke lön för det goda han gör och räddar sig icke från straff genom det onda han avstår från"[41]. Varje steg fram på andens väg måste vinnas i kamp med den lägre naturen och den själviska viljan. Men målet är att nå fram till den spontana och fria hängivelsen åt det goda. Den fulländade fromme står icke längre under lagen utan under nåden, för att omskriva saken med kristna uttryck. Försakar man verkligen världen för Guds skull, måste försakelsen ske av hjärtats böjelse och fria val, annars har den intet värde för Gud. "Det finns", framhåller al-Darani[42], "två slags asketer: sådana som försaka världen och dock icke känna den tillkommande världens glädje och sådana som, i det de avstå från världen, redan smaka den tillkommandes ljuvlighet." Försakelsen i och för sig själv gör icke till fyllest. Den kan icke vara äkta och sann, om den icke framgår ur ett hjärta, som redan valt Gud framför allt i världen. "Den som överger synden utan att känna lydnadens sötma, han återfaller snart i synden, och den som överger synden utan att känna försakelsens sötma, han är icke säker för återfall"[43]. Därför blir, som också Muhasibi, betonar försakelsen fullkomlig, först när

det världsliga har så litet värde för den troende, att det helt enkelt inte längre är till. Den fullkomliga askesen är att inte känna försakelsen av världen som försakelse. Det är att "försaka sin försakelse". Den sanne asketen har drivit ut både glädjen och sorgen över världsliga ting ur hjärtat, så att han varken gläder sig eller sörjer över något, som hör till denna världen, och icke bryr sig om, i fall han har det svårt eller lätt. Den heliga likgiltigheten, apatin, alla känslors nollpunkt, är emellertid icke den sufiska fromhetens signatur. Det är snarare en känsla av frihet och glädje, inställningen är positiv och aktiv. "Det hör till sann försakelse, att man skall vara glad i sin fattigdom och i den se en stor nåd, som Gud bevisar. Man bör vara rädd för att Gud skall taga den ifrån oss och vara glad åt fattigdomen, som den rike är glad åt sin rikedom och fruktar fattigdomen. Man bör känna försakelsens sötma, så att Gud, som känner vårt hjärta, vet om oss, att vi verkligen älska brist mer än överflöd, förödmjukelse mer än ära, ensamhet mer än sällskap"[45]. Här råder en annan stämning än bland de kristna anakoreterna eller de stränga asketerna från islams första århundrade med deras bistra och sammanbitna kamp mot de oövervinnliga begären.

Den av sufismens mästare som klarast förverkligat detta franciskanska ideal är Ibn Adham. Man möter hos honom en rofylld glädje, lik de buddhistiska munkarnas, en känsla av oändlig lättnad att ha lämnat det världsliga livet med alla dess omsorger, bekymmer och förvecklingar. Han känner samma lycka över asketens bekymmerslösa liv under Guds vida himmel som den jäktade kulturmänniskan, då hon för några efterlängtade semesterveckor får återgå till det fria, okomplicerade naturlivet. Som en notis

ur en kynisk filosofbiografi verkar denna ögonblicksbild: ”Man såg Ibrahim ibn Adham en varm dag, klädd i en pälsfordrad mantel med håren utåt. Han låg på sin rygg vid foten av ett berg och sträckte benen utför berget och sade: Kungarna söka också friden, men de ta miste om vägen”[46]. En annan gång sade han ”Om kungar och prinsar visste hur lyckliga vi äro! De kämpa livet igenom med svärd i hand för att nå den njutning av livet och den frihet från möda, som vi äga”[47]. En gång befann han sig på vandring med en vän. ”Vi kommo till en plats, där det fanns friskt vatten och torrt gräs. Då sade Ibrahim till mig: Har du något med dig i påsen? — Jag har några brödbitar med mig. — Jag strödde nu ut dem, och Ibrahim åt och uppmanade mig att delta i måltiden. Sedan sträckte han ut sig på sin mantel och sade: Vad världsmänniskorna ändå äro okunniga om oss! Det finns icke i hela världen någon, som för ett lyckligare liv än vi. Sedan frågade han mig: Har du familj? — Ja, jag har familj. — Det föreföll ett ögonblick, som om han icke märkte min närvaro. Men när han såg uttrycket i mitt ansikte, sade han: Kanske ändå en gift man, som ängslas och har omsorg om de sina, lever i ett bättre stånd än vi”[48]. Det sista draget låter oss ana inte blott den utsökta takt han visade i umgänget med sina bröder, utan också hans naturliga och okonstlade ödmjukhet. Den muhammedanske asketen liksom den kristne munken är annars omåttligt stolt över sina segrar och hjältedåd i kampen mot köttet och begären. Ibrahim menar att det är intet att berömma sig av, att man följer sin innersta böjelse. Han levde själv i celibat, men ringaktade därför icke den som var gift. En man frågade honom: ”Varför gifter du dig icke? — Vad anser du om en man som sviker och bedrar sin hustrus förväntningar?

— Det bör man icke göra. — Nå, om jag nu skulle gifta mig och min hustru skulle begära av mig vad en kvinna begär av en man, hur skulle det då gå? Jag har intet behov av kvinnor." Han levde i yttersta tarvlighet men förklarade: "Jag anser icke, att jag bör ha lön, därför att jag avstår från läckerheter, ty jag har ingen åstundan efter dem. En beta bröd med grovt salt smakar mig bättre än en dadel, som getingar naggat i kanten"[49].

Enligt legenden var Ibrahim "en konungason från Khorasan", och man berättar en romantisk legend om hur han blivit omvänd under en jakt. På grund härav har man menat, att Ibrahims gestalt skulle ha tecknats efter konungasonen av Sakyaätten och dragit vittgående slutsatser om buddhistiskt inflytande på sufismen. I verkligheten var Ibrahim arab av stammen Banu 'Adl och tillhörde en ansedd familj[50]. Själv berättar han: "Min fader var en from man, och i Mekka föddes honom sonen Ibrahim. Han svepte den nyfödde i en lappad asketmantel, gick kring med honom till fromma män och sade: Bed till Gud för honom! Det ser ut som om några av dessa böner blivit hörda"[51]. Att legenden gjort honom till konungason beror förmodligen på att han så ofta jämför asketerna med konungar: "Vi äro, vid Gud, konungar och rika"[52]. Att tiggarmunken jämföres med en konung är visserligen ett buddhistiskt drag, men att det här skulle vara lån ur den indiska legenden är föga sannolikt. Uttrycket möter även hos tidigare asketer. Abdallah ibn al-Mubarak sade: "De lärde äro de verkliga människorna, asketerna de verkliga konungarna"[53].

För övrigt var hans livsstil fullkomligt motsatt den buddhistiska. Kunde han, som vi hört, i undantagsfall, då han någon tid levde blott för meditation och fromma öv-

ningar, också begära allmosor, levde han vanligen av hårt och ärligt arbete. Han samlade ved bland bergen, och under andetiden ägnade han sig åt skördearbete. Fanns intet annat arbete, åtog han sig att vakta trädgårdar och vinfält[54]. Inkomsten av sitt arbete skall han delvis ha använt till underhåll av sina lärjungar, vilka stundom missbrukat hans omisstänksamma godhet[55]. Kärlek övade han icke på buddhistiskt vis genom att, uppfylld av meditativ frid, låta sin *metta* stråla ut över arbetande och jäktade medmänniskor, utan genom aktiv hjälpsamhet.[55a] En vän berättar: ”En gång då jag stod och högg ved och kände mig trött av arbetet, gick Ibrahim förbi. Är du trött, frågade han? — Ja. — Vill du låna mig en yxa och lämna arbetet åt mig? — Så lade han veden på sin rygg, tog yxan och gick. När jag väntat en stund, öppnades porten. Ibrahim kastade in yxan och den kluvna veden, stängde porten och gick”. När han bedit kvällsbönen, stannade han framför husen och ropade: Vem behöver få malet? En kvinna kom med en korg säd, en gammal man med en annan. Ibrahim ställde handkvarnen framför sig och gick icke till vila, förrän han malt alltsammans. ”Kan man icke visa sin frikostighet mot människor genom att skänka dem pengar, föda och dryck, bör man göra det genom att visa blidhet och vänlighet”[56].

Tänker man på en historiskt dokumenterad biografi, är det annars icke mycket vi veta om Ibrahim. Materialet till vår kunskap om honom liksom om åtskilliga andra av de berömda sufiska helgonen är av samma art, som det som ingår i våra synoptiska evangelier. Det är utsagor, ej sällan formulerade med ordspråksmässig knapphet och pregnans, eller korta uppbyggliga anekdoter, oftast med ett dylikt ord som spets. Den konstlösa skildringen slår någon gång

över i det påtagligt legendariska. Och dock har hans typ något av den inre sanning, som talar starkare än alla historiska dokument. Man står inför en personlighet, som i sin påtagliga individuella särart, svårligen kan vara diktad.

Det är en förtjänst hos de män, som jag kallat sufismens klassiker, att ha räddat den mystiska och individualistiska fromheten från ödet att bli en sekt. Därigenom ha de också gjort sufismen acceptabel för de ortodoxt kyrkofromma och bidragit till att föra dess rika ström av andligt liv in i de rättrognas församling.

De motiv, som framför allt behärska den asketiska fromheten i islam alltifrån dess utgångspunkt, koranen själv, är som vi sett utan minsta tvivel det religiösa. Det som binder människan vid jorden och hindrar henne att söka Gud och leva efter hans vilja, måste försakas och offras, just i den mån det blir ett sådant hinder. Däremot är icke världen i och för sig ett ont, egendom och familjeliv icke under alla förhållanden ett hinder för gudssökaren. Av den metafysiska dualismen, som behärskar den hellenistiska mystiken och den kristna munkaskesen, märker man i de kretsar vi här talat om mycket obetydliga spår. Som ett sådant får det väl betecknas, att hos de första århundradenas asketer möter ett bittert världshat och ett världsförakt, som kunde anstå munkarna i Sketes öken. Gäller det att smäda världen, att ge den fula namn och tillmälen, att framställa det naturliga livet så motbjudande och osmakligt som möjligt, kunna islams asketer uppta tävlan till och med med buddhismen. ”Världen är som djävulen, som Gud har skapat till förbannelse och till att för evigt vara fjärran från honom, för att frestas och fresta, för att fördärvas och fördärva. En bister asket av gamla skolan skildrar sin syn på världen: ”Jag såg världen som

ett kadaver och djävulen ligga därpå som en hund. Och en röst från ovan sade till honom: Du är en hund av mina hundar och världen är ett as, som jag har skapat för att den skall vara din andel. Strider någon med dig om något som hör världen till, ger jag honom i ditt våld". — "Världen är satans vin. Den som dricker sig rusig av den, nyktrar icke till förrän han raglar omkull i döden." — Världen är en latrin. Till en sådan plats går man endast när man är tvungen." Hon är ett svin, och om vi kände något vederstyggligare namn, skulle vi kalla henne så"[57]. Gud själv som har skapat världen, hyser blott hat och förakt för den. "Hela världen är i Guds ögon icke värd så mycket som en myggvinge", och "han har sedan den dag han skapade den icke värdigats kasta en blick på den"[58].

Sufierna ha väl också stundom stämt in i klagolåten över den onda världen. Men när den fromme går till grunden och besinnar det religiösa motivet till detta världshat, måste han säga sig, att egentligen är det inte världen som är ond, det är vårt heta begär efter världen, att vi sätta henne högre än allt annat. Det är hyckleriet i vår tro, att vi säga oss älska Gud, men ändå hellre vilja leva kvar i världen än gå bort för att få möta Gud. Gud har inte menat, att en troende helt och hållet skall gå miste om det goda, den lycka och glädje, som världen kan skänka. Men han har förbjudit oss att söka världen före och framför Gud. "Gud ger också denna världen åt den som strävar efter den tillkommande"[59]. Asketens vilda världshat är i grunden överdrivet och oförnuftigt. "Världen är som en brud. Den som älskar henne kammar och pryder hennes hår. Asketen svärtar hennes ansikte, sliter av hennes hår och river sönder hennes kläder. Men den som har gudskunskapen, är helt upptagen av Gud och bryr sig icke alls

om henne"[60]. Denna ståndpunkt av helig *apatheia* är också Daranis: "Den sanne asketen smädar icke världen och berömmer den icke. Han ser icke åt den. Han glädes icke, då den kommer till honom, och sörjer icke, då den går bort"[61].

Men sufismen stannar inte i denna negativa inställning. Arvet från koranen gör sig gällande. En religion, som håller fast vid att världen skapats av Gud, kan icke hemfalla åt absolut världshat och världsförakt. "Denna världen", heter det, "är en bro, som för till den tillkommande. Gå över den, men bosätt dig icke på den"[62]. Så är världen ändock "Guds tjänarinna"; i världen och genom världen skall den tro övas, som för oss till det tillkommande livet. Jahja ibn Mu'adh betonade så starkt denna synpunkt, att man rent av beskyllde honom för världskärlek. Han förklarade sin ståndpunkt så: "Hur skulle jag kunna underlåta att älska världen, där Gud tilldelat mig uppehälle och näring, varigenom jag kan bevara mitt jordiska liv, det liv i och genom vilket jag kan prestera den lydnad för Gud, som för mig till den tillkommande världen"[63]. Han gick så långt, att han icke blott ansåg det tillåtet att besitta egendom, utan menade, att rikedom under vissa förutsättningar kunde skänka en bättre moralisk startpunkt än fattigdomen. Gammaldags asketer, som livligt ogillade denna liberala uppfattning, berätta med skadeglädje, hur han själv fick erfara rikedomens välsignelse. Han hade av någon rik gynnare fått en furstlig gåva på trettio tusen dirhem. Hans fromma vänner varnade honom: "Gud kommer icke att låta denna förmögenhet bli dig till gagn." Mycket riktigt råkade han också i rövarhänder och blev utplundrad på pengar och allt[64].

Hur ofta har det konstaterats, att den religiösa askesen

är fiende till all äkta mänsklighet, all kultur och allt framåtskridande! Thackeray skrev en gång om Tomas a Kempis Kristi efterföljelse: ”Skulle den bokens grundsatser förverkligas, bleve denna jord den ömkligaste, dystraste och olyckligaste plats, som kan tänkas. Ingen mänsklighet, ingen kärlek, inga ömma band mellan moder och barn, intet fruktbärande arbete, intet tänkande och ingen vetenskap, bara en samling själviska varelser, smygande omkring, ständigt undvikande varandra, stönande ett evigt miserere”. I verkligheten har väl aldrig, inte heller för Tomas, negativismen varit den mystiska fromhetens sista ord. ”Om du hade funnit det rätta förhållandet till Gud”, skriver han, ”skulle varje väsen, som Gud skapat, bli dig en livets spegel, en bok full av helig lärdom”[65]. Så ha också sufierna upptäckt, att när kärleken till Gud gör människan fri från beroende av världen, upptäcker hon ett nytt värde, en ny skönhet i själva de jordiska tingen. ”Världen är Guds skattkammare och det som Gud hatar, hör inte till den värld han skapat. Varje sten eller lerklump eller träd i världen prisa ju Gud”[66]. — ”Mot Guds vänner, de som äga kunskapen, le tingen med läppar, som förkunna deras Herres makt”[67].

Sufiernas fromma naturbetraktelse vişar ett sinne för naturens skönhet och storhet, som annars, frånsett koranen, är sällsynt i islams religiösa litteratur. Den sufiske mästaren talar till sina lärjungar: ”När sommaren nalkas, slå anemonerna ut och träden lövas. Då är det gott att färdas. Börja då edra fromma vandringar. Ty när hjärtat länge varit försjunket i meditationens hav, blir blicken skum, men då vi betrakta grönskan, återskänkes oss livets ande”[68]. Dhu-l-Nun är en verklig poet, fylld av rörande glädje åt tingens skönhet. ”Min Gud, så ofta jag

lyssnar till djurens röster, till trädens sus, vattnens porlande och fåglarnas sång, så ofta jag njuter av skuggans svalka, hör stormens brus och åskans dunder, finner jag i allt detta ett vittnesbörd om din godhet"[68b]. Tagore berättar i "Glimtar från Bengalen", hur han en afton under en flodfärd ser kvällshimlen speglas i det stilla vattnet. Då slår plötsligt en stor fisk i vattenbrynet, och vattnets spegel brytes i tusen skimrande ringar. "En hälsning från Honom, vars väsen är skönhet." Egendomligt nog har Dhu-l-Nun använt ett nästan identiskt motiv. I en prosadikt, typisk för hans stil, berättar han: "Under det jag en kväll vandrade vid flodens strand, fick jag se en flicka i grov yllemantel, med håret i oordning. Hennes hjärta var uppfyllt med kärlek till den Väldige, där hon gick ensam vid floden, som flöt fram med oroliga vågor. Under det hon vandrade så, fick hon se en fisk, som sköt upp i vattenbrynet med ett plaskande och slog med stjärten mot himmelen. Då grät hon och sade: På dig tänka alla ensamma i sin ensamhet. För det hopp de hysa till dig, prisa dig fiskarna i det strömmande vattnet, och i vördnad för ditt majestät räcka vågorna i det väldiga havet varandra händerna. Åt din vänskap fröjda sig vilddjuren i öknen"[70]. En gång då han stod vid havsstranden och såg på himmelen och havet, hörde man honom viska: "Hur väldiga, hur upphöjda äro icke ni två! Men ännu större är er Herre"[71].

Världen är alltså för de sufiska fromma ett begrepp, som i sista hand är religiöst bestämt. Vad världen är, dess värde eller ovärde, avgöres endast och allenast utifrån vårt förhållande till Gud. Därav följer den egendomliga dubbelhet och motsägelse i den troendes ställning till världen, som är oss välbekant även från kristen litteratur. Världen är på en gång ond och god, motsatt Gud och dock

Guds egendom. Också en sufisk författare kan förklara: ”Det är uteslutet, att ditt hjärta samtidigt skulle kunna vara i två världar. Har du två hjärtan, giv då ett av dem åt denna världen och det andra åt den tillkommande. Men har du endast ett hjärta, giv det då åt den värld som giver dig beständig lycka och förblivande sällhet.” Och i samma andedrag kan han fortsätta: ”Att lämna världen är icke att avstå från egendom, hustru och barn utan att handla i lydnad för Gud och att sätta det Gud tillhör före världen, både i det man brukar av denna världen och i det man försakar. Lydnad för Gud gör världen god. Klandra därför icke världen, klandra dig själv, om du icke brukar den på rätt sätt. Världen är Guds egendom. Om egendom kommer i en ohederlig mans händer, blir den orsak till hans fördärv. Faller egendomen i en pålitlig mans hand, blir den ett medel till ära och framgång. Men egendomen i sig själv har varken förtjänst eller skuld. Förtjänsten eller skulden är din. Allt beror på hur du använder den”[72]. Det är tankar, som ganska väl skulle låta höra sig också i en kristen predikan om Gud och Mammon.

Den religiösa motiveringen ger till sist också möjlighet till en sedligt fördjupad syn på askesens betydelse och ett korrektiv mot överdriven askes. En lärjunge sade en gång till Darani: ”Jag avundas Israels barn. — Varför då? — För de tre och fyrahundra år som de fingo leva. De kunde ju bedriva sina fromma värv, tills dess de blevo som utslitna läglar och krokiga som valvbågar. — Var det intet märkligare du funnit på? Nej vid Gud, han begär inte av oss att vårt skinn skall torka fast vid benen. Han begär ett ärligt hjärtats uppsåt i allt vårt förhållande till honom. Den som är uppriktig mot Gud på sådant sätt i tio dagar, uppnår på den tiden lika mycket som en annan uppnår

under hela sitt liv"[73]. Sufismens stora lärare äro tillräckligt själskunniga för att förstå, att ett oresonligt och överdrivet hat ofta skvallrar om en hemlig, undertryckt kärlek. Omåttligt världshat är suspekt: "Det finns dårar som öva försakelse av skrymteri och genom en föregiven askes vilja vinna denna världens goda. Det är dessa som tro, att askesen består i att man smädar världen, äter sådor, kläder sig i ylle, talar illa om de rika och berömmer de fattiga"[74].

I hur hög grad det slutligen lyckats att övervinna mystikens världsförakt och individualistiska isolering, att känna sig som ett med de rättrognas menighet i all god och lovlig strävan, både andlig och världslig, framgår klart av en bön av Djunejd[75], som är högst märklig, bland annat därför att den på visst sätt erinrar om vår allmänna kyrkobön. Den begynner med Guds lov och bön om allt andligt gott för bedjaren själv. Därefter fortsätter han med att bedja för sina medmänniskor, döda och levande: "Vänd din godhet och din barmhärtighet till alla rättrogna män och kvinnor, som skilts från denna världen i rätt tro på dig. Var en beskyddare, väktare och försvarare för dem och oss. Förlåt de levande det onda de gjort och tag emot deras bot. Hav fördrag med överträdarna, hjälp de förtryckta, hela de sjuka. Låt oss och dem vända sig till dig i uppriktig bot, en bot som är välbehaglig inför dig. Var, o Gud, en beskyddare, väktare, försvarare och hjälpare för dem som strida i ditt heliga krig. Giv dem en väldig seger över deras fiender. Låt lyckan vända sig emot deras motståndare, utgjut deras blod och låt dem bliva ett byte för våra bröder, de rättrogna. Låt det gå väl för härskare och undersåtar. Förläna envar, åt vilken du har anförtrott någon myndighet över de rättrogna, bistånd och varaktig lycka. Låt det gå väl för dem själva och dem över vilka de härska.

Visa dem nåd, godhet och barmhärtighet och giv förblivande lycka åt oss och dem. Hindra blodsutgjutelse, låt tvedräkt och uppror få en ända och beskydda oss för svåra prövningar. Du har i nåd lovat oss detta, du som både vet allt och är mäktig att göra allt. Giv att vi icke behöva se islams bekännare draga svärd mot varandra eller någon tvedräkt råda bland de rättrogna. Förena dem i stället i lydnad för dig och i allt som för dem närmare till dig. Gud, vi bedja dig, att du måtte låta oss komma till ära och ej till förnedring, att du måtte upphöja oss och icke nedsätta oss, att du måtte vara för oss och icke emot oss. Förena för oss tingens lopp, de jordiska som skola vara oss till ett medel att fullgöra din lydnad, en hjälp till att nå fram till överensstämmelse med din vilja, och den tillkommande världens ting, som äro det högsta målet för vår längtan. Sänd i din skickelse det som är mest behagligt för dig och dig kärast och som bäst bidrar till att föra oss närmare dig, o du, som hör allas röst och känner det fördolda, du himlarnas Herre".

Jag hoppas att det inte är en överdrift, om jag säger, att vi här finna ett etos, som förefaller oss välbekant, onekligen mera välbekant än främmande. Man skulle kunna kalla Djunejds allmänna kyrkobön ett klassiskt exempel på den religiösa utvecklingens konvergens.

IV. Det inre livet

Kyrkliga möten och konferenser samlas numera ofta kring ett ämne, som brukar kallas "vården av vårt andaktsliv". Där får man lära att leva med i församlingens gudstjänstliv, stärka sitt personliga trosliv genom läsning, bön och meditation och öva den gemensamma bönens konst genom tidegärden. Och eftersom det andliga livets vård bäst läres genom personligt exempel, tillrådes man att då och då besöka några "stilla dagar" under erfaren ledning. Där väckelsetiden endast hade en enkel vädjan, en appell, har man nu en hel ordning, en metod. Vi se kyrkofromheten på väg att ta det viktiga steget från spontan religion till övningsreligion. Om den spontana religionen föga intresserar sig för fromhetens metodik, så beror det på att den grundläggande religiösa upplevelsen för den kommer som skänk från ovan, full av inre kraft och betvingande aktivitet, som oemotståndligt tar människan i besittning. Där spelar vår egen insats, vad vi ha att göra eller företa oss, så ringa roll, att man nästan glömmer att tänka på denna sida av saken. Det blir annorlunda, när upplevelsen icke vill inställa sig frivilligt, när den måste uppsökas och framlockas genom passande övning och metod. Övning och metod känneteckna den mystiska religionen, men man

kan också säga att den andliga övningen själv har en benägenhet att skapa om tron till en religion av mystisk typ.

Den andliga övningens konst kan icke gärna läras på egen hand. Metoden kan inte inpräglas som annat kunskapsstoff, den måste ses och upplevas genom personligt exempel. Det första stadiet på mystikens väg är därför i islam som annorstädes lärjungens, lärjungens som söker sin mästare. Den unge, som känner kallelsen att vandra "de fattigas väg", som är en *murid,* en sökande kunde vi säga, måste först uppsöka en erkänd handledare. Det bör vara en man, som icke undervisar blott genom ord utan också genom handlingar, den vars blotta åsyn gör det lättare att öva andliga verk.

Hövisk sed fordrar, att mästaren visar sig nödbedd och avvisande, lärjungen ödmjuk, ivrig och angelägen. Schejken måste låta förstå, att det är en svår frestelse för hans fromma ödmjukhet att åtaga sig att vara andras ledare och mästare. Man måste frukta för allt, menade Ma'ruf, också för sin lärjungaskara. Profeten har ju sagt: "Lärjungaskapet innebär en frestelse för den som efterföljes och en förnedring för den som efterföljer"[1]. Också för lärjungen är det nyttigt, att uppriktigheten i hans föresatser prövas. En ung man sökte att få bli Abu Hifs lärjunge, men han visade bort honom med stränghet och sade: "Kom inte vidare till min samlingssal." Den unge mannen fäste sig likväl icke vid mästarens ohövliga beteende. Han gick ut baklänges utan att vända ryggen till, av vördnad för den store mannen. Sedan grävde han en grop i jorden utanför hans hus och föresatte sig att sitta där, tills mästaren själv befallde honom gå. För en sådan ödmjukhet föll Abu Hifs till föga och tog emot honom, och med tiden blev han hans älsklingslärjunge[2].

Under schejkens fortsatta fostran måste nybörjaren framför allt lära två ting: lydnad och ödmjukhet. Sonen till en man av rang, en av kalifens främsta ämbetsmän och guvernör över en provins, skickade Djunejd, för att bota honom från all inbilskhet, varje dag att gå och tigga på torget, tills slutligen en dag ingen människa gav honom något. "Nu ser du, vad du är värd i människors ögon", sade Djunejd[3]. Framför allt måste nybörjaren lära sig att ödmjukt och tåligt vänta på den stund, då mästaren finner honom värd att invigas i den djupare sanningen. Högmodig förvetenhet blir eftertryckligt bestraffad. En man, som tänkte mycket högt om sig själv och sin egen lärdom hade fått höra, att Dhu-l-Nun kände Guds högsta namn och kom från Mekka till Egypten för att få lära det. Dhu-l-Nun tyckte icke om hans utseende och visade honom icke den älskvärdhet för vilken han annars var känd. Främlingen förstod emellertid att vinna respekt genom att inlåta sig i disputation med en teolog och göra honom svarslös. Från den stunden hedrade och uppmärksammade mästaren honom framför sina övriga lärjungar. Då ett år gått bad han Dhu-l-Nun att lära honom det förborgade namnet. Men han besvarade hans bön med tystnad. Efter ytterligare sex månader sände han honom en dag till en vän i Fustat med en skål, försedd med lock och ombunden med en servett. Och nu berättar den olycklige adepten själv: "Då jag kom till bron mellan Djiza och Fustat, tänkte jag: Dhu-l-Nun skickar en gåva till sin vän, men skålen är så märkvärdigt lätt. Jag måste sannerligen se efter vad den innehåller. Jag löste alltså upp servetten och lyfte på locket. Då hoppade en råtta upp ur skålen och sprang sin väg. Jag blev förargad och tänkte: Dhu-l-Nun driver med mig, och vände tillbaka mycket uppbragt. Så fort Dhu-l-

Nun fick se mig, förstod han vad som hänt och sade leende: Du dåre, jag anförtrodde dig en råtta, och du bedrog mig. Hur skulle jag kunna anförtro dig Guds största namn! Ge dig i väg, jag vill icke se dig vidare"[4].

Vi veta tyvärr icke mycket om den dagliga samvaron mellan mästare och lärjungar under den äldsta tiden. Stundom tyckas de ha levat tillsammans som en brödrakrets i en viss egendomsgemenskap. Det ansågs icke lämpligt att en "sökande" talade om någon egendom och kallade den sin[5]. Ibrahim ibn Adham ställde som villkor, då han mottog någon som lärjunge, att han skulle utföra all tjänst och lämna bröderna lika andel i allt vad som tillhörde honom[6]. Om Ibrahim berättas annars, att han själv försörjde sina lärjungar genom sitt arbete. De fingo ägna dagarna åt fasta och andra övningar, och när schejken kom hem tillredde han först deras måltid och började sedan sina andliga samtal. Det betyder förmodligen, att mästaren även ställde sig själv under den fromma kommunismens regel.

Det rådde en sträng disciplin i dessa andliga skolor. Djunejd uppsökte Abu Hifs då denne flyttat till Iraq. Han fann hans lärjungar uppställda framför honom för att utföra hans befallningar, och icke en av dem tog miste om sin uppgift. Då sade Djunejd: "Du har fostrat dina lärjungar som kungar fostra sina tjänare"[7]. Lärotiden varade ett, ibland flera år. Men det andliga beroendet av läraren varade livstiden ut, och det hände, att den forne lärjungen vägrade att själv undervisa om vägen, så länge hans mästare fanns i livet.

Åtskilliga sufiska lärare förutsatte att teologiska studier, närmast studier av traditionen, gått före den andliga handledningen. Ursprungligen hade asketerna inte haft mycket till övers för det teologiska vetandet. Lärdomens glans

hörde mer till det världsliga, som måste försakas. Bischr grävde ned sjutton lårar med böcker i vilka han upptecknat traditioner från profeten, som han hört. Man förebrådde honom, att han på detta sätt visade sidovördnad mot traditionen, men han svarade: "Mitt jag vill gärna berätta traditioner, därför gör jag det icke. Vore det så, att jaget helst ville slippa berätta, då skulle jag göra det. När en man säger: N. N. har berättat mig" — och sålunda sätter sitt namn först i den långa raden av berömda och heliga män, som genom tiderna leder upp till profeten själv — "då tänker han: ge plats för mig! Sådant är ingenting annat än världslig högfärd"[8]. Att mäta de högfärdiga lärda skäppan full är de frommas lust. Kännetecken på den förvärldsligade lärde är, att "han pratar mycket, tycker om att hans böcker bli berömda och blir vred, när man motsäger hans meningar"[9]. Karakteristiken av professorshögfärden står sig genom tiderna.

Annars är det framför allt två anklagelser, som stå först på de ogudaktiga lärdes syndaregister. De samla vetande men omsätta det icke i livet och de sälja vetandet för pengar. Särskilt hårt går man fram mot de stackars koranläsarna, som förtjäna sitt uppehälle genom att vid familjefester, begravningar och andra tillfällen läsa eller snarare sjunga långa stycken ur den heliga boken. Det är människor, som göra sig skyldiga till något så nedsättande som att leva på sin religion. Koranläsare blir helt enkelt ett skällsord bland mystikerna av den strängaste observansen. Man bedömer dem som man i den fria andlighetens församlingar i alla tider dömt det besoldade prästerskapet, som har religionen till födkrok. Äro de vidhjärtade och ta det mindre strängt med världsförsakelsen, heter det, att "de leka med världen som barnen leka med kulor". Äro

de stränga asketer, är det blott hyckleri, för att vinna så mycket större anseende och inkomst. ”Flugor på en exkrementhög är vackrare att se än koranläsarna vid stormännens portar”[10]. Och i den frommes öron låter deras läsning ”vederstyggligare än sång och lutspel”[11].

Sufiernas ställning till den teologiska lärdomen är emellertid icke så negativ, som man kunde tro på grund av dessa bistra uttalanden. Samtliga de män vi här sysselsätta oss med ha varit ytterst sunnatrogna. Några, som Djunejd och Muhasibi, äro högt teologiskt bildade och andra, som Dhu-l-Nun och Jahja ibn Mu'adh, uppvisa rent av en viss litterär bildning. Kritiken gäller blott den förvärldsligade lärdomen. Sufierna hävda i själva verket, att man bör begynna sin bana med studiet av traditionen och först sedan övergå till fromhetsövningar. Det är den rätta och lovvärda vägen: först samla vetande och sedan omsätta det i handling.

Vetande har alltså sitt värde. Men det är icke för att lära vetande, som man förut inhämtat från traditionslärarnas mun eller ur deras böcker, som sökaren har kommit till sin mästare. Han söker icke vetande, *'ilm*, utan kunskap, *ma'rifa*, det vetande som inte är utanläxa utan upplevelse, inte en börda, som man bär så oberörd som en åsna bär böcker, utan själens innersta egendom.

Den i religionens hemligheter invigde kallas i olika religioner ofta helt enkelt ”den vetande”, den som vet mer än vanliga människor, har en kunskap, som icke är tillgänglig på vanliga vägar. I sådan pregnant mening kallades den galliske siaren och offerprästen druid och den arabiske diktaren, som får sin inspiration genom djinnerna, för *scha'ir*. Rischiernas heliga och maktfyllda sånger äro helt

enkelt *veda,* vetande. Det klassiska exemplet på vetandet i denna mening är ju som bekant den hellenistiska mystikens och befryndade kristna riktningars gnosis. När nu den sufiske mystikern mycket ofta helt enkelt kallas den vetande, *'arif,* liksom sufiernas ideella samfund kallas *'ahl al-ma'rifa,* kunskapens folk, är det onekligen mycket frestande att återge denna tekniska term med gnostiker, gnosis. Så har ofta skett och jag har ofta själv tidigare gjort så. Det är emellertid tvivelsutan oriktigt och ägnat att skapa en falsk uppfattning om vad den klassiska sufismen verkligen är och vad den vill.

Gnosis är icke traditionellt, empiriskt eller spekulativt vetande i vanlig bemärkelse. Den kommer av en inre upplysning eller uppenbarelse, vinnes genom en ny förmåga, en art av skådande, som endast kan förvärvas genom den mystiska invigningen. Dess innehåll är ett annat än den vanliga troskunskapens. Den öppnar nya inblickar, exempelvis i världens upphov, de gudomliga krafternas hierarki och i människans fördolda väsen.

Också sufismen känner en övernaturlig kunskap, som skänkes genom direkt gudomlig upplysning. Dhu-l-Nun träffar en man, som vandrar barfota i vilda öknen och talar förvirrande ord om kärlekens smärta och dess botemedel, som i själva verket endast ökar sjukdomen. Då han hälsar honom, svarar mannen: Frid också över dig Dhu-l-Nun. — Du känner mig alltså förut. Hur kan du äga en sådan klarsyn? — Den är icke från mig själv. Det är Han som upplyser mitt hjärta, så att jag kunde veta, vem du är, utan att ha sett dig"[12]. Men ett sådant vetande är icke gudskunskap, ma'rifa. Denna är visserligen också en kunskap av egen art, en karisma förlänad av Gud själv. Men den har i verkligheten icke ett annat innehåll än den van-

liga troserfarenheten. Den har en annan färg, en ny lyskraft, en inre skapande makt. Skillnaden är närmast den mellan blott inlärd, övertagen sanning och en verkligt upplevd, mellan död och levande tro. Enligt Darani har visserligen den som äger kunskapen ett företräde framför andra: ”För honom uppenbarar Gud medan han vilar på sin sovmatta vad han icke uppenbarar, då han står upp och beder”[13]. Här skulle man ju gärna vilja tänka just på en hemlighetsfullt meddelad övernaturlig gnosis. Men ser man närmare, hur Darani beskriver den som har gudskunskapen, finner man kännetecken, som inte passa in på gnosticismen: ”Om den frommes verk, sedan han nått kunskapen om Gud, förbli desamma som förut, vandrar han efter sin egen lusta. Den som verkligen känner Gud, lämnar icke två knäfall av sin bön, förrän han smakat deras ljuvhet”[14]. Det är den inre glädjen, saligheten, som nu skall prägla hans fromma verk. Han utför dem inte längre under pliktens tvång utan i andens frihet. Hans personlighet har en helt annan atmosfär och aura. ”Den som tjänar Gud genom askes — det är som att andas in ättika och senap. Den som har gudskunskapen — det är som doften av mysk och ambra”[15]. I samma anda heter det: ”De som i sanning känna Gud, deras bön är en annan än andra människors och deras innersta omsorg en annan än andra människors”[16].

Vägen till denna högre kunskap är i själva verket densamma som leder till sann tro och äkta gudskärlek. ”Kunskapen om Gud når man genom lydnad för honom och lydnaden når man genom Gud själv”[17]. Gudskunskapen består icke i anspråksfullt teosofiskt vetande. ”Den som äger gudskunskapen är ständigt den ödmjukaste av alla, därför att han i varje stund är närmast Gud”, säger Dhu-l-

Nun[18]. Allt vidlyftigt ordande om utomordentliga erfarenheter är suspekt. Har man kunskapen om Gud, bör man visa det genom fruktan för honom, icke genom att beskriva den[19].

Att känna Gud är inte bara lycka utan ett ansvar utan like. "Den som har kunskapen om Gud, kan aldrig känna varaktig glädje eller varaktig sorg över jordiska ting. Han är lik en man, som sitter på en tron, krönt med en ärekrona. Men över hans huvud hänger ett svärd upphängt i ett hår, och vid porten lura två lösläppta vilddjur, så att han varje stund hotas av undergång. Vad skulle en sådan kunna glädjas åt eller sörja över"[20]? Att gudskunskapen icke har ett nytt innehåll utan egentligen betyder ett djupare personligt tillägnande, en upplevelse av sanningen om Gud, uttrycker Djunejd på ett mera teologiskt språk: "Kunskapen är densamma hos de utvalda som hos vanliga människor, ty dess föremål är ett. Detta föremål är utan gräns. Hur skulle kunskapen kunna omfatta honom, som tanken icke når, förståndet icke kan omsluta, intellektet icke föreställa sig och seendet icke skänka någon form? De vanliga troende befinna sig på kunskapens första stadium. Det innebär att tro på Gud som den ende, förneka att han har någon like, tro på hans bok och de bud och förbud den innehåller. Det högsta stadiet, de utvaldas, däremot innebär, att man står fast i Gud, fast i hans sanning, fruktar honom varje stund, utväljer honom framför allt skapat och undviker allt som icke för oss närmare till honom. Den kunskap de utvalda äga framför vanliga människor är den väldiga kunskap de äga i hjärtat om Guds stora makt och majestät, hans frikostighet, ädelmod och godhet"[21].

Man skall äga mycket klent sinne för religiösa nyanser,

om man inte genast märker, att här möter en helt annan ande, en annan värld än gnosticismen. Ödmjukheten, den djupa ansvarskänslan och det sedliga allvaret är helt motsatt gnostikerns självgodhet och anspråksfulla later liksom hans naiva glädje åt fantastiska spekulationer, som ingen kan ta på allvar. Skulle man jämföra den sufiska gudskunskapen med något annat begrepp, skulle man väl snarast välja kunskapen sådan den skildras i Johannesevangeliet: "Att känna dig, den ende sanne Guden."

"Hur underligt, att människor tränga fram över floder och genom öknar för att komma till Kaba, Guds hus, och till det helgade området för att där se spåren av hans profeter Abraham och Muhammed. Men man bryr sig icke om att tränga igenom självets och lustarnas öken för att nå fram till hjärtat och där finna sin Herres spår"[22]. Sa'dun sjöng på kyrkogården i Basra:

Du söker vetandet fjärran och nära,
Men se, dess källa du har vid din sida[23].

I hjärtat, i den inre erfarenhetens värld, söker mystikern Guds spår. Där hoppas han finna kunskapens hemlighet. Men att skåda in i den inre upplevelsen är inte att stå inför en värld i vila, fast bestående och därför gripbar. Moderna psykologer ha mycket att säga om denna det psykiska livets ögonblickskaraktär, om medvetandeströmmen, som ständigt glider förbi och aldrig kan fixeras som själstillstånd i en bestämd fas eller bestämd funktion. Med nästan samma ord men i annan mening ha också sufierna skildrat det inre livet som evig rörelse. "De inre upplevelserna äro lika blixtar. Deras varaktighet är blott en in-

billning hos själen"[24]. Det är så, och det bör vara så. Det inre livet, om det verkligen leves, måste vara ständigt framåtskridande: "Den som i dag är likadan som i går, honom fattas något. I går befann han sig nämligen i ett visst andligt status, och hans strävan var riktad på tillväxt i denna nåd. Om han i dag har nått denna tillväxt och slår sig till ro med detta och icke inriktar sig på ytterligare tillväxt, då har ett avbrott inträtt i hans strävan, och han kommer icke att kunna hålla sig kvar i sin grad." Denna upplevelsens ögonblickskaraktär gör också att den fromme aldrig kan beskriva den andliga grad i vilken han just befinner sig. Han kan det först då han passerat den i sin utveckling[25]. Stillaståendet i det inre livet är alltså tecken på andlig säkerhet och död. "Den rättsinnige förändras fyrtio gånger om dagen, men hycklaren förblir i samma tillstånd i fyrtio år"[26].

Så är det inre livets rörelse beständig. Men den är icke lik fontänens, vars kaskader stiga och falla i evigt skiftande spel, men ständigt stiga från samma punkt och falla mot samma yta. Den är lik flodens, som stadigt vandrar mot sitt mål. Det hör all verklig mystik till, att de skiftande upplevelserna bilda en kedja, en väg som stiger uppåt, en scala mystica. Också inom sufismen strävar den fromme ständigt att kunna uppfatta de blixtsnabbt skiftande upplevelserna *('ahwal)* som en ny fas av ett bestämt stadium *(maqam)* på denna väg. Det är framför allt om dessa andliga grader, som det talas i samlivet mellan sökarna och deras mästare. I diskussionen blandar sig ofta en resande broder, som nått mognad erfarenhet, eller man citerar ord av erkända mystiska auktoriteter. En lärjunge frågar t. ex. om den grad som heter "vilan vid Guds vilja". Mästaren förklarar vad den innebär, hur och varifrån

man når fram till denna grad och vart den leder. De andliga graderna dryftas i de sufiska kretsarna med större personligt intresse än ranglistan i ett sällskap hovfunktionärer. Fortgång och framåtskridande på vägen bör inte alltid förstås i temporär mening utan lika mycket i saklig, begreppsmässig. En kristen har ju inte heller lämnat bättringens andliga stadium, därför att han kommit vidare i sin andliga utveckling, även om bättringen sakligt och ideellt sett går före helgelsens stadium.

Djunejd har en gång uttalat en mycket förnuftig grundsats: "Vis är den lärare, som, då han beskriver de andliga tillstånden, går till den yttersta gränsen av knapphet och precision och som kan göra det, därför att han har den erfarenhet han skildrar present och klar för sig"[27]. Det är en regel som mystikens adepter ack så sällan bemödat sig att följa. Deras beskrivningar av de andliga graderna och tillstånden utmärka sig tvärtom för en bred mångordighet, en andlig snakkesalighed, som ofta gör studiet av den mystiska litteraturen rätt prövande för den oinvigde. I rättvisans namn bör det erkännas, att sufismens klassiker ofta förstått konsten att säga mycket i få ord. Deras uttalanden ha gärna en knapphändig, gnomisk form och äro ofta fyndigt tillspetsade. I gengäld är det icke alltid lätt att förstå deras verkliga innebörd.

Jag vågar inte fresta ert tålamod med en ingående diskussion av sufiska försök att sammanfatta och systematisera den inre upplevelsen. Jag tillåter mig att nämna ett par försök att ordna de andliga stadierna i fortlöpande följd. Dhu-l-Nun räknar upp: tro — fruktan — vördnad — lydnad — hopp — kärlek — passion — förtrolighet med Gud[28]. En annan gång förklarar han de högsta stadierna vara: förvirringen — själens fattigdom — föreningen

med Gud. "Sedan försvinner allt de förståndigas förstånd i häpnad"[29]. Jahja ibn Mu'adh återger de "grader genom vilka den tillkommande världens människor uppstiga till Gud" som följande sju: boten — askesen — vilan vid Guds vilja — fruktan — längtan — kärleken — kunskapen[30]. Sahl ibn Abdallah från Tustar har en tätare graderad skala: svaret på Guds kallelse — omvändelsen — boten — syndaförlåtelsen — ensamheten — framhärdandet — klargörandet — meditationen — kunskapen — samtalet — utväljandet — gudsvänskapen. "Sedan leder Gud sin tjänare och upphöjer honom till sin tron, och hans andliga grad blir densamma som tronens bärares"[31].

Man märker ju genast, att det råder högst påtagliga olikheter mellan de skilda kedjorna. Sufismen känner i själva verket ingen så klar och följdriktig ordning av de mystiska tillstånden som den kristna mystiken, exempelvis hos Theresa och Juan. Ännu mindre en psykologisk stringent och klart genomtänkt anvisning om den inre frälsningsvägen som buddhismen. Det beror tvivelsutan på gudstankens allt behärskande roll i islam. Guds aktivitet, hans ingripande, gör sig gällande på varje punkt. Graderna eller stadierna äro icke steg, som människan har att taga och förbereda med omsorg och metod, utan främst nådeserfarenheter, som Gud skänker och som han förlänar i outrannsaklig frihet. De beteckna icke en scala mystica utan en nådens ordning.

Detta är den innersta orsaken till att de sufiska mystikerna inte ha samma känsla av frihet och självverksamhet inför sina inre erfarenheter som andra. Gud först och sist. Allt kommer an på Guds handlande med oss. Man måste se till, att icke den egna upplevelsen tränger sig emellan oss och Gud. Abu Jazid förklarade: "Jag var

borta från Gud i trettio år, och det som höll mig borta var min egen tanke på honom"[32]. — "Botgöraren är skild från Gud genom sin bot, asketen genom sina försakelser, den som älskar genom sin egen inre upplevelse. Men den som nått föreningen, honom skiljer ingenting från Gud"[33]. Vi måste alltså akta oss, så att icke våra egna andliga erfarenheter bli en grund för vårt hopp i stället för Gud allena. Dhu-l-Nun förmanar: "Sök ditt stöd hos Gud i dina inre upplevelser, sök icke i dina inre upplevelser ett stöd vid sidan av Gud"[34]. Så skulle också Carl Olof Rosenius ha kunnat säga.

Med den starka känslan av Guds aktivitet sammanhänger väl också en annan egendomlighet hos den äldsta sufiska mystiken. Det är den jämförelsevis ringa roll, som regler och anstalter för att metodiskt frambringa de extatiska tillstånden här spela. De asketiska övningarna, framför allt fastan, ha, som jag tidigare framhållit, bland annat tjänat detta syfte. Mycket verksamt som sådant medel var säkert också bönen, sådan den övades i islam, med bestämda yttre rörelser, knäböjningar och prostrationer. Ofta berättas det om en mystiker att han svimmar av gripenhet vid sina nattliga böner. Redan i koranen omtalas den andliga övning, som kallas *dhikr* och som i senare tid jämte dansen för västerländska iakttagare tett sig som det mest typiska i dervischernas kult. Den består i ideligt upprepande av gudsnamnet eller av korta lovprisningsformler. Vid bön och dhikr användes som hjälpmedel rosenkransen. Man såg en gång en sådan i mästaren Djunejds hand. "Att du i din höga ställning tar en rosenkrans i din hand?" frågade någon. Men han sade: "Den väg, på vilken jag kommit till Gud, vill jag icke skilja mig från"[35]. Under dhikr kunde det hända, att extasen bröt fram i vilda, obe-

härskade tjut. En av Djunejds lärjungar hade för vana att skrika till, då han hörde dhikr. Men Djunejd, som älskade nykterhet och behärskning, sade: "Gör du så en gång till, får du inte längre vara min lärjunge." Då behärskade han sig så hårt, att svettdroppar trängde fram vid varje hårstrå, men han skrek icke. Till sist hände så en dag att han kvävdes av sin inre rörelse: "Hans hjärta brast och hans själ gick hädan"[36].

Ytterst påfallande är att meditationen *(tafakkur)* skenbart spelar en ganska ringa roll. Då den omtalas, är det besynnerligt nog ofta hos tidiga asketer. Hasan al-Basri förklarade: "Meditation under en timma är bättre än att vaka hela natten"[37]. Bland sufier, som övat meditation, nämnes särskilt ibn Adham. Man frågade en av hans lärjungar, om Ibrahim bad mycket. Han svarade: "Nej, men han brukade sitta om natten och meditera[38]. Dawud al-Ta'i satt en månljus natt så djupt försjunken i meditation "över himlarnas och jordens riken", att han råkade falla ned i sin grannes trädgård[39]. Ma'ruf hörde också till dem som flitigt övade meditation. En lärjunge berättar: "Vi voro ofta hos Ma'ruf i hans hem. Han brukade länge sitta försjunken i meditation. Därpå vaknade han upp och sade: Min Gud, jag tar min tillflykt till dig. Vi sågo intet annat märkligt hos honom än denna meditation"[40]. Som ämne för meditation anges skapelsen och dess under, våra onda och goda gärningar, Guds välgärningar, hans storhet. Om arten av sufiernas meditation få vi en ungefärlig föreställning genom Ghazalis anvisningar[41]. Meditationen är enligt honom framför allt en intellektuell akt. I motsats till dhikr, det enkla "upprepandet av en tanke, till dess den befästes i hjärtat", är den en diskursiv tankeprocess: "Genom att sammanställa två sanningar kommer man fram

till den tredje, som tillför oss en ny kunskap, en insikt, som man icke förut ägt."

Jag har icke kunnat finna någon liknande beskrivning eller handledning för meditation hos de sufiska klassikerna. Enligt min mening måste detta bero på att meditationen i själva verket övats i samband med läsningen av koranen, särskilt vid de nattliga bönerna. "Meditation i bönen är bättre än meditation utan bön" heter det[42]. Det är att märka att läsning av korantexter ingick som led i den frivilliga liksom i den föreskrivna bönen. Mycket ofta höra vi, att en sufi i sin nattliga läsning stannat i timmar vid en enda koranvers, försjunken i djupt eftersinnande och i djup gripenhet av dess *halawa,* dess ljuvlighet. Så kunde Darani dröja hela natten vid fem verser, "och hade jag inte slutat att tänka över dem, hade jag aldrig kommit förbi dem. Ofta händer det att man kommer till en vers, som helt förvirrar vårt förstånd"[43].

En andlig övning som är särskilt typisk för sufismen består i att söka framkalla den fromma hänryckningen genom sång, ibland ackompanjerad av musik, eller recitation — som bekant är skillnaden mellan högtidlig läsning och sång inte synnerligen stor i Orienten. Redan från andra århundradet höra vi talas om särskilt röstbegåvade sångerskor, som kunde föredra koranen på ett utomordentligt gripande sätt. 'Aun ibn 'Abdallah hade en slavinna Baschira, som läste koranen "med melodier". En dag bad han henne: "Läs för mina bröder", och hon läste "med sorgset utdragen röst". Då ryckte männen sina turbaner av huvudet och brusto i gråt. Man bjöd 'Aun tusen dinarer för Baschiras vackra röst. Men han förklarade: "Ingen skall äga dig! Gå, du är fri inför Guds ansikte"[44]. Anmärkningsvärd är den bestämda förkärleken för en

sorgsen och gråtmild ton. Ma'sar ibn Kidam (död 155) önskade, när han ville lyssna till koranläsning, höra ”en kuttrande, bedrövad röst”[45]. Duvans läte jämföra arabiska zoologer med ”en kvinnas som läser koranen”[46]. Det grubbeltyngda, släpande och halvsnyftande tonfall, som man ofta får höra när ”dagens dikt” deklameras i radio, skulle tydligen exakt ha motsvarat det orientaliska idealet.

Den andliga sången eller deklamationen var emellertid en nymodighet, som till en början starkt chockerade de ortodoxa. Darani syftar säkert på de andliga sångstunderna, då han säger: ”Vad du än må tvivla på, tvivla icke på att edra nattliga sammankomster äro en förkastlig nyhet”[47]. Man kan förstå hans betänkligheter. Ty liksom man i regel vid dylik underhållning i profana sällskap helst hörde sångerskor, så tycks också ofta ha varit fallet vid sufiernas andliga konserter. Därtill kom att de andliga sångerna övervägande synas ha varit rent världsliga kärleksdikter, som man tillämpade på andliga förhållanden, liksom kristna mystiker gjort med Höga visans bröllopsdikter. Intet under att Hasan al-Basri starkt ogillade en så suspekt andlig njutning. Och ännu Ibn Adham menade, att ”sång föder hyckleri i hjärtat”[47a].

Från nionde århundradet ha emellertid de andliga sångstunderna fått en fast plats i sufiernas andaktsliv. Hur det gick till vid en sådan seans, höra vi i en berättelse om Dhu-l-Nun. ”Då Dhu-l-Nun kom till Bagdad, församlade sig en skara sufier kring honom. De hade med sig en deklamatör och bådo, att han skulle få recitera något. Tillståndet gavs, och mannen deklamerade:

Ett ringa mått av längtan plågar,
Hur mycket mer dess fulla flamma.

Du väcker i mitt bröst en trånad,
Som nästan gör min själ till hedning.
Beklaga den så bittert lider!
Den frie ler men vill dock gråta.

Då stod Dhu-l-Nun upp, överväldigad av rörelse, och föll sedan på sitt ansikte[48]. Han har emellertid tydligen också hört sångerskor föredra liknande andliga kärlekssånger. Då har han känt sig försatt till det himmelska brudgemak, som koranen talar om, och tyckt sig höra houris ljuva röster: "Sångerna äro det förtroliga umgänget i ett förborgat gemak. De framföras genom känslofulla toner av kyska sångerskor"[49].

Vid åhörandet av känsloskakande sång och musik grips orientalen av en rörelse, om vars våldsamhet vi med vårt kyligare temperament knappast kunna göra oss en föreställning. När Abu Hifs lärjungar hörde andlig sång, revo de sönder sina kläder under strömmande tårar. Någon undrade, om sådant beteende kunde vara riktigt värdigt, men mästaren genmälde: "Vad gör den drunknande? Han griper tag i varje sak, där han tror sig kunna finna sin räddning"[50]. Mystikern som hörde sång drunknade i kärlekens hav. Inte ens den stränge och nyktre Djunejd nekade sig denna andliga njutning. Men han behärskade sig och visade ingen rörelse. Han teg men med en vulkan i hjärtat. Då någon undrade, hur han ensam kunde förbli kall och oberörd, svarade han med ett korancitat: "Du ser bergen och tror dem vara fasta. Men de skola flyta bort såsom moln", sura 27:90[51].

Märkligt nog tyckte han däremot icke om att höra koranen föredras med känslomässig sång. Det passade icke ihop med den heliga bokens gudomliga allvar. Man frågade

honom: ”Varför bli dina lärjungar icke rörda, när de höra koranen? Han svarade: Vad är det som skulle röra dem i koranen här i denna värld? Koranen är sanning och har kommit från Sanningen, och den passar icke ihop med något mänskligt. Varje dess bokstav ställer på människan ett krav, som hon icke kan komma ifrån, förrän hon fullgjort det inför Gud. Men då de höra koranen i den tillkommande världen, direkt från Honom, som talat den, då skall den röra deras hjärtan. — Men hur kommer det sig, att de bli rörda av dikter och poesi? — Det beror på, att detta är sådant som de själva skapat; det är de förälskades tal”[52]. Han måste dock haft sina dubier om sångens berättigande, men lugnades i en drömsyn av profeten själv, som förklarade: ”Varje natt ni övat sådant, är jag själv närvarande ibland er. Men börja med att läsa koranen och sluta med den”[53]. Djunejd hyllade emellertid som regel, att icke anordna dessa sångandakter i större sällskap utan endast tillsammans med sina närmaste trosvänner och med familjen. Han förordnade också, att ”husets folk”, i detta fall säkert hans egna slavinnor, skulle föredra sångerna[54].

I paradiset skall en gång den fromma sången ljuda i högre chor till de saligas glädje. Då de frälsta få lyssna till den himmelska konserten, ”blir varje träd i paradiset rosenfärgat”[55]. Dhu-l-Nun skildrar, hur Gud benådar de saliga med att få ”lyssna till andliga röster” och höra David läsa psaltaren. Om du finge höra David! Man sätter fram en hög predikstol, utvald bland paradisets predikstolar och David får tillåtelse att bestiga den. Alla som bo i paradiset, från profeterna till helgonen, de ”andliga” och de ”närstående” lyssna. Så börjar David läsa psalmerna, och allas hjärtan bli stilla vid hans sköna, utdragna läsning, hans milda röst och vackra deklamation. Tiden för-

gätes, glädjen vill spränga hjärtat och man ler, så att kindtänderna bli synliga. Himlens rymd svarar David, och dess slutna gemak öppnas. Då höjer David sin stämma för att göra deras glädje fullkomlig, och då de höra det, träda "de som bo i högsta höjden" fram ur de höga gemaken, och houris svara bakom kamrarnas draperier med förförisk sång. Sätena framför predikstolen skaka, vindfläktar röra sig, och träden skälva. Röster svara varandra, och sången börjar ljuda i växling. Himlens Konung skänker de saliga ökad fattningsförmåga för att fullkomna den lycka de känna. Och hade icke Gud bestämt, att de skola förbliva för evigt i paradiset, "skulle de dö av glädje"[56]. Av denna översvinnliga njutning får mystikern uppleva en försmak vid de andliga sångstunderna.

Även dansen har, liksom på sina håll i tidig kristen mystik, brukats som medel att framkalla extas. Då Jahja ibn Mu'adh tillfrågades, om dansen vore tillåtlig, svarade han:

I dans vi träda på jorden,
Ditt dolda väsen så styr oss.
Det finns intet ont i dansen
För den som av kärlek dåras.
Vart steg, som i dans vi tråda,
Är vandring i dina dalar[57].

När den fromme i nattens tystnad vakar vid bön och läsning, kan han erfara en lycka och en inre rikedom, som profana själar inte kunna fatta. "Funnes inte natten", säger Darani, "skulle jag inte vilja leva på jorden. Jag vill inte leva för att gräva diken och plantera träd. För lydnadens människor är deras oro ljuvare än skämtet är för

de sorglösa världsmänniskorna"[58]. En obeskrivlig lyckokänsla är den mystiska upplevelsens aura. Det händer, att den fromme under sin läsning i den heliga boken kommer till en vers, som "helt och hållet förvirrar hans förstånd". Han blir utom sig, hänryckt. Redan från andra århundradet berättas om fromma, som falla i extas, ligga i sin bönenisch fjärran från det jordiska och icke svara på tilltal[59]. Då Muslim ibn Jasir stod och bad, föll en eldbrand ned vid sidan av honom, men han märkte ingenting, förrän elden redan var släckt. När han bad i sitt hem, uppmanade han sitt husfolk att tala med varandra, om de hade lust: "Jag märker icke ert tal"[60]. För det tillståndets beskaffenhet "finns intet uttryck. Det är en hemlighet mellan Gud och den troende själen"[61]. Det kan fattas och meddelas blott genom en direkt upplevelse: "De som känna något av Guds närvaro, göra det endast, då de själva äro förlorade i denna närvaro, och jag, som berättar därom, måste själv vara i samma närvaro"[62].

De sufiska mystikerna äro synnerligen återhållsamma i sina skildringar av extasen och ge endast knapphändiga antydningar om de underbara ting, de skådat och erfarit i hänryckningens ögonblick. Den form, under vilken deras extatiska erfarenheter få plastisk gestalt, är vanligen skildringen av en själens resa upp genom de himmelska sfärerna eller ner i underjordiska världar. Föreställningen möter som bekant hos skilda folk över hela jorden och har tydligen sin grund i likartade psykiska erfarenheter. En central roll spelar den i den hellenistiska och den av denna beroende kristna mystiken. Sufierna ha väl närmast lärt känna den genom berättelserna om profetens himmelsfärd, som dragit till sig så mycket bibliskt och kristet legendstoff. Redan om Ibn Adham berättas, att en lärjunge för-

undrade sig över att den helige mannen tillbragte hela natten liggande på sidan utan att en enda gång stå upp för att bedja. Men Ibn Adham svarade honom: ”Hela natten har jag färdats än i paradisets trädgårdar, än i helvetets raviner. Kan man kalla det för sömn?”[63]. Darani skildrar själens uppstigande som slutstadiet på mystikernas väg: ”Då själarna blivit fasta i övervinnandet av synden, vandra de genom det himmelska riket och komma åter med underbar vishet, sådan som ingen lärd kan nå med sitt vetande”[64].

Särskilt ofta återkommer bilden av själens himmelsfärd hos Dhu-l-Nun. ”De fullkomligas andar stiga upp från spetsen av änglarnas vingar. De stiga ned bland de lovprisandes led och söka sin tillflykt i de lovsjungandes gårdar. De hålla sig fast vid Allmaktens slöja och underhålla sig med sin Herre så att de med hjärtats ögon se den allsvåldiges makt och hans vida rike. Så återvända deras hjärtan med fast kunskap om din guddom”[65]. Det är karakteristiskt, att det icke är ett nytt vetande, som hjärtat medför som extasens vinning. Det är en djupare kunskap om Gud. Dhu-l-Nun använder i själva verket själens himmelsfärd egentligen som en bild för den mystiska föreningen med Gud. Han skildrar i verkligheten icke extasens upplevelse eller dess skådande utan dess religiösa värde och resultat. Ett hos honom nästan stående epitet för de fullkomliga heliga är ”de vilkas kroppar äro närvarande på jorden men vilkas andar vandra i höjden, i Guds rike”. Formeln tillhör det uppbyggliga språket både inom hellenistisk och kristen mystik. ”Utan att lämna jorden är han i himlen”, heter det i Poimandres[65b] om pnevmatikern. ”Deras synliga kroppar vandra på jorden, men alla deras tankar vila hos Herren”, skriver Afraates[65c].

Dhu-l-Nun har uttalanden, som ännu starkare erinra om munkmystikens bekanta bildsfär: "Jag beder dig... att du gör mig till en av dem, vilkas andar vandra fritt i höjden och vilkas hjärtans tankar äro helt riktade på att segra över begären, så att de komma fram till salighetens lustgård, plocka närande frukter och dricka av kärlekens bägare, sänka sig ned i glädjens hav och söka skugga i nådens boning. Gud, gör mig till en av dem, som dricka av trohetens bägare, vilken skänker dem tålamod i långvarig bedrövelse, så att deras hjärtan komma till ditt rike och flyga mellan de slöjor, som omge ditt herradömes mysterier, och deras andar nå fram till den vindsvalkade skugga, där de älskande dväljas, de som komma till fridens lustgård, till Allmaktens plats och de eviga boningarna"[66]. Enligt den kristna munklegenden kan den fullkomnade pnevmatikern, när han så önskar, stiga upp till den högsta himlen. Som bevis medför han därifrån frukter, som han plockat i paradiset.

Här har sufismen alltså kommit den gnostiska teosofiens föreställningsvärld nära, men gränsen har icke passerats. Det har den icke ens hos ibn Jazid, som annars står gnostikerns mystiska typ närmast. Han skildrar en vision av himmelska och underjordiska världar, men han gör det icke för att ge sitt nya andliga vetande till livs. Jahja ibn Muadh har berättat, att han en gång såg Abu Jazid i visionär hänryckning under tiden från kvällsbönen till daggryningen. "Han satt på främre fotbladet med hålfoten och hälen upplyftad från marken, med hakan mot bröstet, stirrande framför sig utan att blinka. Vid morgongryningen knäböjde han och låg länge på knä. Sedan satte han sig upp och sade: O Gud, det finns människor, som söka dig, och du ger dem gåvan att gå på vattnet eller att vandra i

luften, och de äro nöjda med detta. Jag ber dig: bevara mig från att bli en sådan. Det finns människor, som söka dig, och du ger dem gåvan att färdas i ett ögonblick över hela jorden, och de äro nöjda med detta. Jag ber dig: bevara mig för att bli en sådan. Och det finns människor, som söka dig, och du ger dem jordens förborgade skatter, och de äro nöjda med detta. Jag ber dig: bevara mig från att bli en sådan. Så räknade han upp några och tjugo slag av de underbara gåvor, som Gud förlänar sina vänner. Sedan vände han sig om och fick se mig och sade: Jahja? — Jag svarade: Ja, Herre. — Hur länge har du varit här? — En lång tid. — Då teg han. Men jag sade: Herre, berätta mig något (av vad du upplevat). — Jag skall berätta dig något, som kan vara dig till nytta. Gud förde mig till den undre sfären. Han lät mig färdas omkring i det underjordiska riket och visade mig jordarna och vad som är under dem, ända till den fuktiga jorden. Därpå förde han mig till den högsta sfären och lät mig färdas omkring i himlen, och jag fick se paradisets lustgårdar och komma ända fram till tronen. Därpå ställde han mig framför sig och sade: Bed om något av vad du sett, så skall jag giva dig det. Jag svarade: Herre, jag har icke sett något, som jag funnit så skönt, att jag skulle vilja bedja dig därom. Då sade Herren: Du är i sanning min tjänare! Du tjänar mig med uppriktigt hjärta för min egen skull"[67]. Intet i himmel eller på jord, icke ens den fullkomliga kunskapen är förmer än att äga Gud själv.

V. Gud den ende

I ett avseende råder en påfallande olikhet mellan de kristna och muhammedanska asketernas föreställningsvärld. Den kristne eremiten har att utstå en ständig kamp med djävulen och hans härskaror. Demonerna sväva i tusenden kring hans ensliga cell. De vakta på alla hans handlingar och tankar för att störa honom i hans fromma värv. De framträda i de mest växlande förklädnader. Än som en allvarlig resande broder, som stiger in på besök, eller rent av som en ängel från himlen, än som en lättsinnig, sminkad och utstyrd dam från storstaden eller som en egyptisk bondflicka i sin lätta arbetsdräkt. Lyckas det demonerna att få den fromme att ge efter för frestelsen, visa de sig i sina verkliga vederstyggliga gestalter och försvinna med ett skallande hånskratt.

Detta pittoreska inslag saknas så gott som fullständigt i sufiernas fromma berättelser och legender. Tidigare asketer ha däremot någon gång haft demoniska anfäktelser i stil med munkarnas. Amir ibn 'Abd Qis hörde till dem som särskilt plågades av den lede fienden. Han ringlade ihop sig i ormgestalt på hans böneplats och gjorde den stinkande. En gång kröp han i samma skepnad in i hans kläder. En annan asket från andra århundradet försäkrar, att

"djävulen församlar kring den troende sataner i skaror, talrikare än Rabi'a och Mudar"[1]. Naturligtvis är det också hos sufierna ofta tal om *Iblis,* djävulen[1a]. Han är själens fiende framför andra, som söker fresta och förföra den fromme med sina "viskningar", sina onda ingivelser. När den troende icke avhåller sig från det förbjudna, "kommer hans hjärta i satans makt och våld"[2]. Han bevakar omsorgsfullt varje människa för att finna en svag punkt, där han kan angripa henne. "Djävulen frågar efter varje människa sju gånger om dagen. Hör han då att någon omvänt sig och gjort bot från sin synd, höjer han ett skri, som församlar all hans avkomma från öster till väster. De säga: Vad går åt dig Herre? — Den och den har gjort bättring. Hur skall jag finna på en list, som kan föra honom i fördärvet? Finns det bland er någon som hör till hans närmaste eller vänner? Då svarar någon bland djävlarna i människogestalt: Ja. Iblis sänder då denne för att försöka avvända den mannen från botens väg"[3]. En egendomlig föreställning, att ondskefulla människor umgås med djävulen som hans förtrogna och livvakt liksom häxor och trollkarlar i den kristna folktron! Som en tjuv bryter djävulen sig in i människans hjärta för att stjäla hennes tro[4]. Han begagnar hennes självbelåtenhet och köttsliga säkerhet. "När själen blir van att utföra goda gärningar, börjar hon betrakta denna vana som en egenskap hos henne själv och tror, att det är hon själv, som utför dessa gärningar, och räknar dem alltså som sin förtjänst. Men fienden, som bor i hennes eget hem, och har vägar inom hennes egen kropp liksom blodet, som flyter i hennes ådror, vaktar på henne och ser i sin list hennes dolda andliga försumlighet. Han tar på sådant sätt bort ifrån henne vad han icke på annat sätt skulle kunna komma åt"[5].

Det är påfallande, att djävulen ofta omtalas just i utsagor, som har en viss kristen färg. ”Satan säger varje morgon till dig: Vad skall du äta, vad skall du kläda dig med, vad skall du bo? Svara honom då: Min föda är döden, min klädnad liksvepningen, min boning graven”[6]. — Guds vänner äro lika fiskare, som fiska människor ur djävulens gap. Om nu en gudsvän under hela sitt liv fångar endast en enda, så är det mycket nog”[7].

Någon enstaka gång berättas också om djävulsvisioner. Djunejd hade ivrigt önskat att få se Iblis, och slutligen fick han också se honom i gestalten av en gammal man med en uppsyn så förskräcklig att man icke kunde uthärda hans åsyn[8]. En annan gång såg han honom mitt på torget vandra omkring fullständigt naken, ätande på ett stycke bröd. Då Djunejd frågade, om han icke blygdes att gå på detta sätt, svarade han: De människor, som man skulle kunna blygas för, ha försvunnit i denna tiden[9].

För övrigt är islams djävul som Luthers ”ein melancholischer Geist”. När han kommer och vill göra den troende nedslagen med sina ingivelser, bör man möta dem med glatt mod, ”ty ingenting är honom så förhatligt som den troendes glädje”[10]. Och man måste komma ihåg, att frestelsen ofta följer just på de högsta andliga erfarenheterna: ”Ljuvheten i tanken på Gud har i följe bitterheten i satans ingivelser”[11].

Men i själva verket spelar djävulen en mycket obetydlig roll i de klassiska sufiernas föreställningsvärld. Man nämner visserligen inte hans namn utan att samtidigt uttala en förbannelse. Men man tar honom icke riktigt på allvar. ”Vad betyder djävulen? Om man är olydig mot honom, kan han icke skada, och om man lyder honom, kan han icke gagna”[12]. Och Darani förklarar rent av: ”Bland Guds

skapade varelser finns ingen som jag föraktar såsom Iblis Sannerligen, om inte Gud själv befallt mig att bedja om hans beskydd mot djävulen, skulle jag icke göra det." Han anser också en mänsklig djävul mer värd att frukta än en demonisk[13]. Och Rabi'a har i stenstil givit uttryck åt sufismens innersta ställning till djävulstron: "Kärleken till Gud lämnar hos mig intet rum för hat mot djävulen"[13b]. En enda är värd att rädas och fruktas liksom en enda är värd att älska och lita på: Gud allena. Det är ingen tillfällighet, att också profeten som den store förebedjaren och medlaren väl ingenstädes spelar en så obetydlig roll som hos sufismens klassiker.

Hegel framställer som bekant i sin religionsfilosofi religionerna som gradvis stigande uttryck för den ändlige andens medvetande om sig själv som absolut ande: smärtans religion, gåtfullhetens religion, ändamålsenlighetens religion, skönhetens religion o. s. v. Islam sammanställer han med judendomen som "upphöjdhetens religion". Hade han vetat något närmare om islam, skulle han säkert ha funnit djupsinniga spekulativa grunder för att kalla den allvarets religion, ty det skulle den verkligen kunna heta. Cromwells puritanism är nästan gladlynt mot den äldsta asketismen i islam. Att skratta är synd. Lek och skämt uttryck för det sataniska i människans väsen. Ra'bis lilla dotter frågade sin far: "Tillåter du att jag leker?" Men han svarade: "Jag har aldrig funnit att Gud någonsin haft behag till dem som leka"[14]. En broder, som skrattar, möts av varningen: "Tag dig till vara, så att Gud icke kallar dig hädan i detta ögonblick." Det är väl inte för djärvt att anta, att det värdiga, avmätta allvar, som än i dag utmärker den äkta muhammedanen, sammanhänger med denna islams grundkaraktär.

Så kan en enda mans upplevelse bestämma tankar och sed och livsstil för ett folk och en kultur i årtusenden. Muhammed hade upplevat Gud som den väldige konungen på domens dag. Hans tidigaste uppenbarelse med deras korthuggna, jagade verser andas en ojämförlig stämning av gripenhet, vördnad och skräck. Ett stoft är människan inför domedagens konung, och stoft i verklig mening ville hon vara för att slippa det oerhörda ansvaret att vara människa. ”Om ett bud komme från min Herre och gåve mig att välja emellan att vara människa med möjligheten att komma till helvetet eller paradiset eller att få bli stoft, valde jag det sista”, lyder ett gammalt ord[15].

Gud är Herren, människan är slav. ”Om jag icke fruktade att det vore ett nyhetsmakeri, skulle jag befalla, att man lade mig bunden i min grav, så att jag finge återlämnas i min Herres händer som en förrymd slav”[15b]. Denna skräckfyllda vördnad för Gud kände också sufierna. När Ma'ruf skulle föredra bönekallelsen, skälvde och skakade han av vördnad och bävan för Gud. Och då han kom till orden: jag betygar, att det icke finnes någon Gud utom Gud, reste sig håren i hans ögonbryn och skägg av fruktan, så att det såg ut som om han icke skulle kunna avsluta bönekallelsen[16]. Själve Abu Jazid, som i den mystiska hänryckningen ju tyckte sig lyft till Guds tron och kände sitt mänskliga jag försvinna i hans gudomliga väsen, hyste icke desto mindre samma ångestfyllda vördnad för Gud. En man stod en gång bakom honom, då han bad middagsbönen. Han iakttog, att när Abu Jazid ville lyfta sina händer och uttala orden: Gud är stor, förmådde han det icke av vördnad för Guds namn. Hans rygg skakade, så att man hörde benen knaka[17]. En hel natt vandrade han rastlöst omkring på Bistams stadsmur. Han ville säga:

Det finns ingen Gud utom Gud, men vördnaden för Guds namn överväldigade honom, så att han icke förmådde uttala det. När morgonen grydde steg han ned, och hans urin hade förvandlats till blod[18].

Men islam kan med inte mindre skäl kallas upphöjdhetens religion. I strofer, som visa otvetydiga spår av bibliska förebilder, kanske särskilt av den etthundrafjärde psalmen, skildrar koranen Guds storhet, vishet och godhet, uppenbarad i hans skapelse. Vi ha sett att detta ämne varit ett huvudtema för den sufiska meditationen. Bland sufiska diktare har särskilt Dhu-l-Nun tagit upp, berikat och fördjupat tanken att skapelsen uppenbarar den mångfaldiga rikedomen i Guds eget väsen: "Då du började skapelsens underbara gärning i ditt förutvetandes förborgade värld, då uppenbarades ditt ansiktes härlighet och skönhet i all sin rikedom i den stora och underbara ordningen i ditt väsens mångfaldiga uttryck"[19].

Guds allmakt, hans storhet och upphöjdhet över allt vad människotanke kan fatta och ord uttrycka, har han besjungit i en storslagen hymn om skapelsen[20]. Det är ett märkligt dokument, ty det visar med övertygande klarhet, att Gud för den sufiska fromheten ingalunda är blott det mystiska försjunkandets ogripbara korrelat, kärlekshavet, ljusfloden, det All-ena, som icke har form eller gräns, utan också Gud verksam i skapelsen, om också till sitt väsen ofattbar och oåtkomlig för tanken. Denna dikt är så pass betydande, att jag inte kan neka mig att anföra ett utdrag.

Hög är du Herre. Ingen i världen kan fatta dig,
Men själv du fattar alla, du vet och du känner allt.
Ej något varför, ej varifrån, ej heller varthän
Dig når, ej heller du inneslutes av mått och gräns.

Gud den ende

Hur skulle gränser finnas för Honom, då ingen blick
Kan honom se och intet han liknar, som tanken når.
Vid varats början Han allt lät uppstå. Han skapade
Av blotta intet allt det som är. Men Han själv förblir
Densamme städs i tidernas tider, som skifta om
Såsom Han det vill. Han minskas icke, tar icke till;
Densamme om jord ej fanns, ej himmel och ej en skymt
Av varats värld. Pris Honom som råder i evighet;
Ej växte Han till i makt, då skapelsen liv Han gav;
Dess hjälp behövde han ej att nedslå en oväns makt.
Ty allt Han har i sig själv, vet icke av någon brist,
Då skapelsen under växlingens tvång och mödans står.
Ej därför Han dröjt att skapa vad än ej liv har fått
Att kraft Han saknar att skynda sitt värv. Han tröttnar ej
Att sluta in vad förborgat är i sin makts försyn,
Som allting känner, båd' vad som är och vad komma skall.
Allt det som är sin nöd måste tillstå och sitt behov
Av hjälp, som Han ger åt dem i Honom har sökt sitt stöd.
Han känner vart ting, hur än dess tillstånd må skifta här,
Allt vad som bliver, allt som försvinner och ej består.
Var hemlighet Han känner, som hjärtat har i förvar.
Fördolt för Honom är intet, som rörs i själens djup.
Hans öra förnimmer var mänskas ord, Hans öga ser
Vart litet kryp, där sin väg det tar över stenhård mark,
Allt vad som döljes för mänskors blickar i jordens djup,
Vart moln som vandrar, var pöl som torkar i solens sken.
Den förste är han, så ock den siste, den ende Han.
För Honom finnes ej något fjärran och intet när.
Han upphöjd är och väldig, vet allt och har intet slut.
Han var av evighet, Han förbliver i evighet.
Han upphöjd är över tvivlarns tanke och fräcka ord
Från den som aldrig Hans nådegärningar tacksamt rönt

Och intet pris, hur än du dig mödar, Hans storhet når.
Ej skapat väsen finnes, vars lovsång till Honom når;
Vid evighetens gräns den stannar i vanmakt sist.
Men prisad är Han av deras tungor som kunskap fått.
Förutom Honom aldrig en Herre du finna kan.
En gång Han ljuset skilde från mörkret som lägrat låg
På vattnets yta, där vågor hävdes med flyktigt skum.
Åt mörkrets massa ovanför vinden dess plats Han gav
På vattnets vågor det gungande flöt. Med skaparmakt
Han fäste det gav i hårda bergen och grundade
I fasta klippor och stenbunden mark dess pelarstöd.
Till tak Han himlarna välvde sedan och byggde dem
I våningar sju, förutan hjälp och förutan stöd.
Men samman med jordens tyngd Hans allmakt alltjämt
dem bär.
Dock aldrig bördan blir Honom tung, och Han tröttnar ej.
Han strödde ut sin skapelses under av tusen slag.
Och varelsers mängd i skilda arter av varje släkt
Han skapade. Men sin egen skuggbild Han uppstå lät
Mitt ibland väsen, som snart förgå och som vissna ned.
Se änglars skaror som ödmjukt sjunga Hans lov och pris,
Och aldrig tröttna i tidens längd och i evighet!
Av dem stå fyra beständigt vakt invid tronens fot.
De bära en tjurs, en örns, en mänskas, ett lejons form,
Och bedja var och en för det släkte, vars drag han bär
Bland varelsers mängd, om liv i Guds välbehag och frid.
Han skapade himlens valv med bilder av stjärnors flock,
Som löpa runt zodiakens bana i eterns hav.
Bland dem finns vandringsstjärnor och andra, som
fasta stå,
Och stjärnskott brinna, som Herren skapat att slungas mot
Var upprorisk satan, som nalkas djärvs Hans paradis.

Envar som stjäl sig fram för att lyssna får möta strax
En stjärnas flammande eld, som ständigt är ställd på vakt.
Där lyfta molnen ovädrens virvlar, och snart du ser,
Hur blixtar glimma bland regnets strömmar och haglets
skur.
I renad luft, som skänker liv med sin friska fläkt
Såväl till kropp som till själ åt skapade väsens hop.
Han döden sänt över allt Han skapat. Från Honom ges
Ej någon undflykt och ej en plats, där man finner skydd.
Men döden själv skall dö till sist, och allting förgås,
Och Gud allena förbliva kvar i all evighet.

Dikten har många detaljer av religionshistoriskt intresse. Föreställningen att djuren inför tronen äro förebedjare för var sin djurart är ytterst av iranskt ursprung.[20a] Tanken att änglarna äro Guds "skuggbilder" *('aschbah)* verkar ytterst främmande och anstötlig i muhammedansk omgivning. Men framför allt äger Dhu-l-Nuns dikt verklig skönhet och poetisk lyftning. Man begår icke någon alltför stor oförrätt mot Kleanthes, om man vågar jämföra den med hans berömda hymn till Zeus.

Märkligt kan det tyckas, att Dhu-l-Nun så starkt betonar, att Gud är den evigt oåtkomlige, som dödligas blickar aldrig kan nå. Det är, som vi minnas, han som ständigt talar om de fulländade mystikerna, vilkas kroppar äro kvar på jorden, medan deras andar vandra i himlarnas rike och tränga ända fram till Guds tron. "Han lyfter slöjan mellan dem och honom, och de se med hjärtats ögon vad han förvarar åt dem i det fördolda"[21]. Ack, extasens skådande är blott ett skådande med hjärtats öga. Verkligen och i sanning kan icke en dödlig se Gud. "Ingen som sett Gud kan dö, liksom ingen kan se Gud och leva (ett jordiskt

liv). Den som har sett Gud, hans liv är evigt, ty den han skådat, förbliver i honom"[22]. Tanken att skådandet, *epopteia,* skänker gudomlighet och evigt liv är oss välbekant från den hellenistiska mystiken. Men Dhu-l-Nun vill sannolikt blott säga, att det saliga skådandet, *visio beatifica,* hör det kommande livet till. Möta Gud som omedelbar verklighet kan man icke här i denna värld. Då Jahja ibn Mu'adh sjunger

Välsignad Du, allmaktens Gud och himlens,
I ära väldig och i dåd beprisad,
Min bön att dig få skåda är min glädje.
Vad fröjd blir icke då, när bönen uppfylls![23]

kan han icke vänta denna uppfyllelse här i livet. Han förklarar själv: "Om förståndet med trons öga såge paradisets fröjd och sällhet, skulle själarna flyta bort och upplösas av längtan. Och om hjärtat nådde fram till kärlekens verkliga föremål, till Skaparen själv, skulle vår varelses band lossna, och själarna bländade fly från sina kroppar till honom. Pris ske Honom, som icke låter sina skapade varelser fatta hela djupet i dessa ting utan sysselsätter dem med en beskrivning av dem i stället för att låta dem fatta deras sanna väsen"[24]. Den fromme möter ju i sin upplevelse något, som han fattar som ett verkligt existerande väsen. Men det han så tycker sig möta är blott hans egen tanke om Gud: "Gud är icke borta, så att man skulle behöva söka honom, och han äger ingen gräns, så att man skulle kunna nå fram till honom. Den som i sitt sökande efter Gud menar sig ha nått fram till något existerande, han blir bedragen genom detta existerande. Ty det som existerar, är enligt min mening, blott vår kunskap om

Gud. Verkligt vetande om honom vinner man endast genom hans gärningar"[25].

Inte ens om någon trängde så långt ner i gudskunskapens djup, att han kände Guds största namn, hade han vunnit någon verklig kunskap om Gud. "Det finns intet klart begrepp om vad detta namn verkligen innebär. Namnet är endast ditt hjärtas förmåga att upptaga hans gudomlighet"[26]. Det är barmhärtighet, att Gud har bestämt så: "Gud låter sin tjänare smaka ljuvheten i hans närhet, men för hans glädjes skull håller han honom borta från närhetens sanna verklighet"[27]. Men om förståndet icke fattar Gud, är han därför icke okänd för den som tror. Och om denna trons kunskap kan man rent av använda ordet se Gud: "Guds väsen är existerande utan begränsning och utan immanens. Man ser honom med ögonen i hans vedergällning, hans herradöme och makt. Han har fördolt sitt innersta väsen för människorna, men leder dem till sig genom sina tecken. Hjärtat känner honom, men blickarna nå icke fram till honom. De troende se honom utan att begripa honom eller nå till hans väsens gräns"[28]. Från denna upplysta ståndpunkt kan man därför också tolerera utsagor sådana som ibn Adhams: "Hundratjugo gånger har jag sett Gud och frågat honom sjuttio frågor. Fyra av dem har jag omtalat för människor, och de ogillade dem: de övriga har jag hemlighållit."

Extasens skådande är lycka och salighet, men ändå icke den yttersta vissheten. Det finns en ännu högre. Därför, när man frågade Dhu-l-Nun på dödsbädden: "Önskar du något?" svarade han: "att jag skulle få lära känna Honom ett enda ögonblick före min död"[29]. Gud är *to epekeina,* ett evigt hinsides, säger Sahl: "För Gud finns intet bortom, och bortom Honom finns intet, men för allt varande

är han det som är bortom"[30]. Själve Abu Jazid, menar, att "kunskapen om sanningens innersta väsen är okunnighet och vetande om gudskunskapens innersta verklighet ett brott"[31]. Denna docta ignorantia är den form av gudskunskap, som är oss tillgänglig. Ett ord som man, med absolut likgiltighet för det historiskt möjliga, lägger i Abu Bekrs mun lyder: "Gud har icke givit någon annan väg till kunskap om honom än oförmågan att nå fram till denna kunskap"[32].

Direkt kunskap om Gud är icke möjlig menade Djunejd. Man frågade honom, om kunskapen om Gud är empirisk eller rationell. Han svarade: "Vi kunna lära känna tingen på två sätt: det som är närvarande genom våra sinnen och det som är frånvarande genom bevis. Då nu Gud icke framträder för våra sinnen, måste vi lära känna honom genom bevis och efterforskande. Blott genom bevis lära vi känna det dolda och Den Fördolde"[33]. Bevis betyder här givetvis icke förnuftsbevis utan förnuftets förmåga att från yttringar av Guds aktivitet sluta att han verkligen är till. Enligt den enkla rättrogenhetens uppfattning, uttalad av Malik ibn Anas, skola alla människor se Gud med sina ögon, då han kommer till domens dag[34]. För de sufiska mystikerna är visio beatifica i det tillkommande livet en nåd, som Gud beskär sina utvalda helgon och vänner. Muhasibi återger sin egen uppfattning i formen av en föregiven tradition från profeten Johannes, Zakarias son. "Gud sade: Johannes, jag har föresatt mig att, om någon av mina tjänare älskar mig och jag vet detta om honom, så skall jag bliva hans öra, varmed han hör, hans öga, varmed han ser, hans tunga varmed han talar och hans hjärta, varmed han förstår. Då det blir så, skall jag göra tanken på andra än mig förhatlig för honom, bringa

honom till beständig eftertanke, till att vaka om natten och törsta om dagen. O, Johannes, jag är hans hjärtas vän och förtrogne, hans högsta önskan och hopp. Han nalkas mig, och jag nalkas honom, jag hör hans ord och svarar, då han beder. Och vid min allmakt och härlighet, jag skall sannerligen uppväcka honom till en plats, som profeter och apostlar skola avundas honom. Därpå skall jag befalla en härold att utropa: Denne är Guds vän, hans utvalde och utkorade bland hans skapade varelser. Han har kallat honom att besöka sig, att han må hela hans bröst med åsynen av Guds nådiga ansikte. Då han kommer till mig, lyftas slöjorna mellan mig och honom, och han får betrakta mig som han vill"[35].

Hans lärjunge Djunejd däremot kan icke tänka sig ett verkligt gudsskådande ens i det tillkommande livet, och han *vill* icke heller tänka sig något sådant: "Om Gud skulle säga till mig: Du skall få se mig, skulle jag svara: jag vill icke. Ty för kärleken skulle det som ögat skådade vara något annat än Gud och något främmande. Då jag här i världen varit van att se honom utan ögats förmedling, varför skulle jag då behöva denna förmedling i den tillkommande världen?"[36]. Den fromme älskar alltså Gud utan att se. Ja, det är just som den osynlige han älskar honom.

Den beryktade väckelsepredikanten B. S. Taylor, som med förkärlek odlade helvetespredikan, emedan "Guds särskilda välsignelse följde den", har yttrat i en predikan, som hållits så sent som i början av 1900-talet: "Helvetet har brunnit i 6000 år, och det fylles varje dag. Var finns det? Omkring 18 mil härifrån. I vilken riktning? Rakt ned, 18 mil ned i jordens innandömen". De vettskrämda åhörarna tycka att jorden när som helst skall rämna och röda lågor slå upp ur sprickorna. Citatet skulle kunna

vara hämtat direkt ur en av Muhammeds predikningar i Mekka. Islam har uppstått ur en väckelsepredikan, som framför allt använt domen och helvetesfruktan som argument. Av de två motsatser, som enligt Ribot utgöra den religiösa känslans huvudtonarter: fruktan, respekt och vördnad å den ena, beundran, förtroende, kärlek å den andra sidan, eller känslan av det gudomliga som *tremendum* och som *fascinosum* för att tala med Otto, är det i koranen avgjort den förra som dominerar. From är den som fruktar. Man skall frukta för de synder, som man begått, för att de goda gärningarnas samlade förråd icke räcker till, och för att Gud till sist, utan att akta på våra gärningar, i sitt outrannsakliga rådslut beslutat att kasta oss i helvetet. Islam, särskilt sådan den framträder i den försufiska asketismen, kan med skäl kallas en fruktans religion.

Och dock — är det en besynnerlig motsägelse eller ett helt naturligt reaktionsfenomen? — finns det heller ingen religion, som har förstått att skaffa ett så kraftigt motgift mot den religiösa fruktan, ingen som har sålt den salighet, som den fromme knappast vågar tala om, för så billigt pris. Enligt en visserligen knappast ortodox men dock utomordentligt populär uppfattning skall de rättrognas store förebedjare profeten Muhammed få föra ut ur helvetet var och en, som blott uttalar islams trosbekännelse, även om det i hans hjärta icke finns ett korn av levande tro. Det betyder i verkligheten icke ett frimodigare religiöst hopp. Det är blott ett opiat för en fruktan, som alltfort är det förhärskande draget i religionen.

Hos sufierna däremot är det utan tvivel den positiva känslopolen som härskar. Men en religion som är lärd och fostrad av koranens ord kan aldrig glömma, att fruktan för Gud dock är trons begynnelse. Också den sufiske my-

stikern vet av erfarenhet vad fruktan för helvetet vill säga. "Ofta föreställer jag mig, att jag befinner mig i helvetet med huvudet mellan två berg av eld, och ibland tycker jag mig känna, hur jag kastas i helvetet och sjunker ned ända till dess botten. Hur skulle världen kunna skänka någon lycka åt den som känner det så?"[37], säger Darani. En annan berättar: "Jag betraktar min näsa två gånger varje dag. Jag är nämligen rädd, att mitt ansikte skall ha blivit svart"[38]. Att ansiktet blir svart, liksom redan förkolnat i den eviga elden, tros vara ett kännetecken på särskilt arga syndare, som uppenbarligen äro bestämda för helvetet.

Och ändå finns det något som man måste frukta mera än helvetets lågor: "Fruktan för helvetet är i jämförelse med fruktan för att vara skild från Gud som en droppe mot ett väldigt hav"[39]. Kärlek till Gud utesluter icke fruktan: "Sann kärlek är fruktan, ty de otrogna älska också Gud, men deras kärlek leder dem till säkerhet. De troendes kärlek däremot leder till fruktan"[40]. Den fromme *bör* känna fruktan. Redan Hasan al-Basri har skildrat fromhetsidealet i koranens anda: "Den fromme är av alla människor den som gör de bästa gärningarna och den som fruktar mest. Om han gåve ett berg av rikedom som allmosa, skulle han dock icke känna sig säker (för Guds straff), förrän han ser. Ju mer han tillväxer i rättfärdighet och godhet, dess mera växer han till i fruktan, så att han säger: Jag kan icke bli frälst"[41]. Också för sufierna hör fruktan till fromhetens väsentliga kännetecken. "Den som inte fruktar, att Gud skall straffa honom även för hans bästa gärningar, går förlorad"[42]. Även om man nått den högsta graden på fullkomningens väg, är det nödvändigt att alltid på nytt skrämma upp sitt hjärta med den lägsta gradens övningar: tanken på döden, på kyrko-

gårdarna, där straffänglarna Munkar och Nakir plåga den nyss jordade i hans grav, på uppståndelsen och domen[43].

Men mot Guds vrede står hans barmhärtighet, mot den dömande Guden den förlåtande. Därför bör "den fromme frukta Gud mer än någon annan och dock vara tryggare hos Gud än hos någon annan"[44]. Varje sura i koranen, varje bok, varje brev och urkund börjar: "I Guds, Förbarmarens, den Barmhärtiges namn." Gud förbarmar sig som en fader förbarmar sig över barnen. En sufi såg en gång en man ta sin lille son i famnen och kyssa honom. Då sade han: "Så stor är din kärlek till honom, därför att du har fött honom. Hur stor skall då icke Guds kärlek till honom vara, han som har skapat honom"[45]. Den troende människan "står inför sin synd och inför Guds nåd och vet inte, om hon först skall be om förlåtelse för synden eller tacka för nåden"[46]. I samma stund som själen ropar: Fader jag har syndat, vet hon, att synden är förlåten och kommer med ofattbar dristighet inför den stränge domaren. En berömd, i det föregående omtalad bön av Darani lyder: "Herre, om du går till rätta med mig om mina hemliga tankar, så går jag till rätta med dig om din gudomlighet. Om du går till rätta med mig om mina synder, så går jag till rätta med dig om din nåd. Och om du låter mig fara ned till helvetet, så skall jag förkunna min kärlek till dig för dess invånare"[47].

Gud *vill,* att syndaren skall tro på hans förlåtelse. Ingenting väcker så Guds vrede som att man tror, att någon synd som människan kan begå skulle vara så svår, att han icke kan förlåta den[48]. Värre än synd är att misströsta om Guds barmhärtighet, och värre än att begå en överträdelse är att uppskjuta att göra bättring"[49]. I förundran

över det ofattbara djupet i Guds nåd, som just inför synden uppenbarar sin makt att frälsa, utbrister sufierna liksom den kristne kyrkofadern: O beata culpa! Tanken antydes redan hos Hasan al-Basri: ”Om den fromme begår en synd och gör bot, kommer han därigenom endast närmare Gud. Även om han syndar ännu en gång, för boten honom ännu närmare Gud”[50]. Den återkommer ganska ofta hos sufiska författare: ”Intet av de fromhetsverk, David utförde, blev honom så nyttigt som hans synd. Den fyllde honom med fruktan och kom honom att fly världen till dess han förenades med sin Herre”[51]. — ”Sälla äro syndarna som göra bot, men den rättfärdige måste ta sig i akt”[52]. Och med en älskvärd hyperbol i äkta orientalisk stil återkommer motivet i en berättelse om Ibn Adham. En mörk natt med regn och åska förrättade han ensam omloppet kring Kaba. Då han kom fram till dess port, bad han: ”O min Gud, bevara mig, så att jag aldrig någonsin syndar mot dig. Då svarade en röst inifrån huset: O Ibrahim, du ber mig bevara dig från synd, och alla mina tjänare bedja på samma sätt. Om jag nu bönhör er, mot vem skall jag då visa min nåd, och vem skall jag skänka min förlåtelse?”[53] Vore alla människor utan synd, skulle ju den förlåtande guden bli arbetslös! Darani drar till och med den djärva slutsatsen, att det är bättre, att först ha varit fången i världens garn och att sedan ha omvänt sig, än att från början ha vuxit upp som asketiskt dygdemönster. Man talade en gång om en man, som vuxit upp i sufiernas yllemantel vid koranläsning och bröd bakat i aska. ”Jag skulle”, förklarade Darani, ”ha tyckt bättre om, att han varit en av dem som först smakat världens fröjder och sedan lämnat dem. Ty en sådan låter sig icke mer bedragas av världen. Men den som ännu icke smakat

världens fröjder, om honom kan man icke vara säker, att han icke, när han väl en gång fått smaka dem, avfaller till världen"[54].

Spänningen mellan de två grundelementen: fruktan för Gud och hans straff och hoppet om hans nåd, är trons aktiva element, dess levande puls. Sahl har uttryckt det i ett djupsinnigt ord: "Fruktan är ett manligt element, hoppet är ett kvinnligt. Av de två födes trons djupaste sanning"[55]. En annan uttrycker det mera poetiskt: "Fruktan och hopp äro som fågelns båda vingar. Äro de i jämvikt, håller sig också fågeln i jämvikt, och hans flykt blir fullkomlig"[56]. Dhu-l-Nun menade visserligen, att "fruktan måste vara starkare än hoppet. Tar hoppet överhand, står det icke rätt till med hjärtat"[57]. De flesta hålla dock fast vid att det bör råda ett jämviktsförhållande mellan båda.

Det element, som skall återställa jämvikten mellan Guds vrede och hans nåd, är boten. Endast den rent förvärldsligade religion, som litar uteslutande på tillhörigheten till Muhammeds benådade församling, tror på frälsning från fördömelsen utan bot. Varje rättrogen vet, att Gud fordrar bot och att han tar emot den botfärdige. "Gud älskar dem som göra bot." Men mystikerns syn på boten tränger djupare. "Vanliga människor göra bot för sina synder. De utvalda göra bot för sina goda gärningar"[58]. Även den bästa handling en människa utför är synd och ofullkomlighet. Också vår bot, om än så uppriktig, är alltid ofullkomlig. Den rätta boten är därför enligt ett ofta citerat sufiskt ord "att göra bot från sin bot"[59].

Boten måste vara total och omfatta hela vårt liv. Och framför allt får boten icke bli för oss ett slags prestation genom vilken vi skulle förtjäna Guds nåd och förlåtelse. Boten får icke ställa sig emellan oss och Gud, så att den

skymmer nådens obetingade suveräna frihet. Tanken utvecklar Jusuf ibn al-Husein, en samtida till Djunejd, i ett mycket märkligt uttalande: "Om boten klappade på min dörr, skulle jag icke släppa in henne, om hon kom för att rädda mig ifrån min Herre. Och om hjärtats uppriktighet och den rena avsikten båda vore mina livegna, skulle jag sälja dem, därför att jag kan vara dem förutan. Ty om jag lever med Gud i det fördolda, salig och mottagen i nåd av Honom, så kan jag icke bli tillbaka genom att begå synder och överträdelser. Och om jag är osalig och övergiven av Honom, så kan icke min bot och min uppriktighet och rena avsikt göra mig salig. Ty Gud har skapat mig till människa, och utan någon min gärning eller förtjänst och utan att någon inlagt förbön för mig hos Honom, har Han lett mig till den tro, som är välbehaglig för Honom. Alltså bör jag hellre förlita mig på Hans nåd och godhet än på mina egna bristfulla verk och egenskaper. Ty att sätta Hans nåd och godhet i relation till våra gärningar, det visar ringa kännedom om Honom, den frikostige och nådige"[60]. Som liknande hyperevangeliska utsagor inom kristendomen, utsagor om att varje gärning som vi mena oss böra eller kunna utföra för att vinna Guds nåd är utan allt värde, ja rent av kan bli hindrande och skadlig för vår frälsning, kan detta ord givetvis missförstås. Författaren rör sig på en mycket smal väg. Men meningen är säkert icke att bestrida, att boten är ett nödvändigt led på salighetsvägen, utan avsikten är positiv: att med paradoxens skärpa framhålla, att det "står alltsammans i Guds nåd, att saliga vi bliva".

Om fromhetens väsen ligger i den ständiga spänningen mellan de två polerna: fruktan för Guds dom och hoppet om hans barmhärtighet, kan då människan någonsin vara

viss om sin frälsning? De rättrogna av gamla skolan svara ett kärvt nej på den frågan. För det första: Hur skulle människan någonsin kunna vara viss om att hon har den rätta tron och rätta gärningar? ”Människan har gjort gärningar, som hon tror vara goda, men på räkenskapens dag, då vågen ställes upp, skall hon kanske finna, att de voro onda. Och har man ingen annan synd, så måste man komma ihåg, att den hemliga avgudadyrkan i hjärtat är svårare att upptäcka än märkena av en myras vandring över berghällen”[61]. För det andra: Om människan kände sig viss om, att hon verkligen är så god och fullkomlig, att hon har förtjänat paradiset, så är detta en fruktansvärd självförhävelse. Och hon har redan genom att tro så bevisat, att hon snarare måste vara bestämd för helvetet. En gång talades det i profetens närvaro om en man, som var utomordentligt from, och han berömdes övermåttan. Under tiden kom mannen själv. ”Hans ansikte dröp av vatten efter tvagningen, han bar sina sandaler i handen och hans panna hade märken efter att han legat på sitt ansikte och bedit. Man viskade: det är den mannen, vi talade om. Men profeten svarade: jag ser ett djävulens märke i hans ansikte. Och då mannen slagit sig ner i kretsen, frågade han honom: Jag besvär dig vid Gud, att du svarar mig uppriktigt. Tänkte du inte i ditt hjärta, när du kom till oss: jag är den bäste av dem alla? Han svarade: Jo”[62]. Det andliga högmodet var det djävulens ägaremärke, som profeten sett i hans ansikte.

Och slutligen: hur kan människan veta, att Gud kommer att ta någon hänsyn till alla hennes fromma förtjänster och gärningar? Gud gör till sist vad han vill. Det berättas, att Muhammed hördes bedja: O, Gud, jag beder dig om förlåtelse för den synd som jag känner och för dem som jag

icke känner. Då frågade hans lärjungar: fruktar du också domen, du som är Guds utsände? Han svarade: Och varför skulle jag icke frukta? Gud håller människors hjärtan mellan sina fingrar och vänder dem hur han vill. Många ha varit så utsökt ödmjuka, att de inte ens vågat bedja Gud om att få komma till paradiset. Det kunde nämligen vara förhävelse, som ansåge man sig också värd, att en sådan bön bleve hörd.

Hur stå då mystikerna till frågan om frälsningsvissheten? All mystik är ju en strävan att nå direkt förening med trons föremål, att få erfara, uppleva och skåda det tron hoppas på. Den mystiska upplevelsen är ju redan salighet och evigt liv. Den är att redan äga Gud i sitt hjärta. De kristna mystikerna av Amalrichs skola förklarade, att den som känner Gud, redan besitter himmelen, liksom den som begått en dödssynd, redan har helvetet inom sig.[62a] Mystikerna från Bamberg förneka den slutliga uppståndelsen. Den fromme har redan uppstått till evigt liv. Också islams mystiker ha ju gått vägen från tro till erfarenhet, ha i anden fått skåda det himmelska riket och nått trons förening med själens älskade. Hade de inte därmed vunnit ens så mycket som vissheten att icke behöva dela de fördömdas lott i helvetet?

Islams religiösa grundstämning, bävan inför den allsmäktige domaren, är faktiskt så stark, att även mystikerna med få undantag icke vågat vara vissa om sin frälsning eller i varje fall icke vågat uttala denna visshet. Ty det vore naturligtvis ett missförstånd, om man menade, att den troende muhammedanen icke skulle kunna vara praktiskt, i trons och hjärtats förtröstan, viss om Guds förlåtelse, och viss om att få komma till hans paradis. Men

att uttala denna visshet i ord vore hybris. Det vore att träda den outrannsakliges ära för när. Inte ens de allra ljuvligaste andliga erfarenheter, ja inte ens syner och upplevelser av den himmelska glädjen få göra människan säker och trygg inför Gud. ”Om en man fick komma in i en lustgård med allehanda träd och om i varje träd sutto alla slags fåglar och var och en av dem sjönge på mänskligt språk: frid vare dig, du Guds älskade, och om så hans hjärta slog sig till ro med detta, så vore han en fånge i självets våld”[63]. Det vore köttslig säkerhet, skulle vi säga. Fruktan för ett olyckligt slut följer den fromme i varje hemlig tanke och varje rörelse. ”Hur skulle jag kunna vara glad i mina fromma gärningar, då mina synder strömma över mig som en flod, och hur skulle jag kunna vara glad i hoppet, då utgången är okänd för mig?”[64] Till en annan mystiker ställdes frågan: ”Vad är det som vållar dig ständig oro? Han svarade: ett enda, att Gud skapat mig och att jag dock icke vet, vad han skapat mig till, om till paradisets glädje eller helvetets pina”[65].

Självе Abu Jazid, som djärvare än någon annan talar om den troendes förening med Gud, bekänner: ”Med gudskunskapens människor är det som med de fördömda i helvetet. De leva icke däri och de dö icke heller”[66]. Mellan liv och död, mellan fruktan och hopp, så känner han sig, trots allt tal om översvinnelig lycka och sällhet. Han har en gång sagt: ”Sådan är min glädje, då jag fruktar dig. Hur skall då min glädje bli, när jag en gång kan vara trygg för dig?”[67]

Gud är nitälskande. Han är svartsjuk om den utkorelsens hemlighet, som först skall bli uppenbar för människan, då han själv uttalar den vid sin stora dom. Han vill

icke, att människan skall misströsta om möjligheten att vinna frälsning. Men han vill icke heller, att hon skall tro sig redan äga den. ”Så lämnar han människan irrande i väljandets öken och nedsänkt i ovisshetens hav. Den som tror, att han redan kommit fram till honom, skiljer han ifrån sig, och den som tror, att han är skild från honom, honom prövar han endast. Så kan man icke komma helt fram till honom och icke heller fly bort ifrån honom. Han är den oundviklige”[68]. Enstaka sufier ha visserligen menat, att den uppriktigt fromme har rätt att vara viss om Guds förlåtelse. Det berättas att Hatim al-Asamm frågade en broder: ”Hur har du det?” Han svarade frimodigt: ”frälst och med förlåtna synder.” Men Hatim ogillade hans förmätenhet och sade: ”Frälsningen finns på andra sidan Chinvatbron, och förlåtelser finns i paradiset”[69]. Människan måste en gång passera den bro över fördömelsens avgrund, som är smal som ett hår och skarp som en knivsegg. Först när hon hunnit andra sidan kan hon säga: jag är frälst.

Enligt Calvin finns det verkligen en möjlighet att redan här i tiden få visshet om att man är utkorad till salighet. Det visar sig i levernet. Om man gör en utkorads gärningar är man utkorad till salighet. Samma tanke ha sufierna någon gång kommit nära. En ung man frågade Sari: ”Mästare, vet tjänaren, att hans herre har mottagit honom i nåd? Han svarade: det vet han icke. — Jo, jag vet det. — Och varav kan du veta det? — Då jag ser, att Gud skyddar mig från att begå synd och att han hjälper mig med att vara honom lydig, då vet jag, att han har tagit emot mig.” Men sådana tankar dömde sufismens mästare som övermod och oförstånd[70]. De kunde inte se på sina

gärningar med så djärv tillförsikt. Tvärtom, när den fromme ser på sitt eget liv, måste han tro, att han är utkorad till fördömelse. Abu Hifs bekände: "Sedan fyrtio år tror jag fullt och fast om mig själv, att Gud ser på mig med vredens blick. Mina gärningar tyda därpå"[71].

VI. Gudsförtröstan och gudskärlek

”Gud är alltför stor och upphöjd, för att han skulle känna vrede eller välbehag över något som ett kryp sådant som människan företar sig. Men han har sett med vredens blick på somliga människor, redan innan han skapade dem. Och när han sedan låter dem födas in i jordetillvaron, låter han dem begå vredens gärningar och ger dem till sist sitt hemvist i vredens boningar. På andra har han sett med välbehagets blick, redan innan han skapade dem, och då han sedan för dem in i tillvaron, låter han dem utföra välbehagets gärningar och ger dem till sist sitt hemvist i välbehagets boningar”[1]. Som alla rättrogna muhammedaner hylla också sufierna satsen att Gud i sin eviga förutbestämmelse utkorat somliga människor till evig salighet och bestämt andra till evig fördömelse. Det är islams religiösa grundtanke, att Gud ensam har oinskränkt makt och obegränsad frihet. Läran om människans fria vilja är därför det gruvligaste kätteri. ”Hur fruktansvärt anhängarna av den fria viljan häda Gud! De tro om djävulen, att han kan göra Guds vilja om intet. De mena, att när de själva vilja något, så sker det så. Men det Gud vill, det sker icke”[2].

När man vill påvisa det orimliga i läran om nådavalet, brukar man gärna utmåla de ödesdigra konsekvenser, som

denna lära måste leda till. Det måste ju verka förlamande på människans vilja, hennes sedliga ansträngning och iver att arbeta med fruktan och bävan på sin frälsning, om frågan en gång för alla är avgjord genom Guds förutbestämmelse. Predestinationens tanke är för det naturliga förnuftet lika hädisk som läran om friheten för den rätttrogne muhammedanen. Men denna kritik begår felet att betrakta religionen blott som ett tankesystem, vars enskilda delar inte få och inte kunna stå i motsats till varandra. Men religionen är som bekant något helt annat. Den kan mycket väl rymma en complexio oppositorum, en förening av motsatser. En paradox som läran om nådavalet kan te sig som den enda möjligheten att uttrycka sanningen att vår frälsning står uteslutande i Guds hand. Paradoxen skulle bli ödesdiger, om man verkligen droge alla dess konsekvenser och tillämpade den exempelvis även på frågan om människans obetingade ansvar. Men den troende drar icke dessa konsekvenser. Det som *måste* följa enligt kritikernas mening, inträffar alls icke. Det har ofta påståtts, att den muhammedanska kulturens stelnande i improduktiv konservatism och sömnig oföretagsamhet beror på fatalismen, på läran om den absoluta förutbestämmelsen. Jag lämnar därhän, om denna uppfattning är riktig i fråga om islam. Men också Calvin lärde predestination, och det har aldrig funnits mera aktiva och expansiva kulturer än de anglosaxiska folkens. Människan *måste* hemfalla till likgiltighet och förlamande vanmakt. Motsatsen inträder. Dhu-l-Nun skildrar, hur den fromme känner det, då han vet sig stå under Guds förutbestämmelse: ”Jag är nåd av din nåd, förutbestämmelse av din förutbestämmelse. Jag löper i din nåd, jag vandrar fritt i din förutbestämmelse. Jag växer till enligt ditt förutvetande och tager icke av enligt ditt fasta

beslut. Från den plats där du ställt mig, skall ingen kunna stöta bort mig utom du själv. Jag har ingen egen förmåga, så att jag skulle kunna fly synden, utan att din kärlek väcker mig"[3]. Hos honom verkar tanken på förutbestämmelsen, som man ser, icke förlamande utan befriande. Den sporrar till handling och frimodighet. Människan kan aldrig känna sig så fri, som när Gud helt är hennes Herre.

Man *måste* vidare tänka, att om Gud verkar allt i alla, måste ju också mina synder vara hans verk, och jag vara utan allt ansvar. Men den troende böjer sig alls icke för denna konsekvens. Han kan utan tvekan säga: "Min synd o Gud, hör mig själv till, dess innersta väsen är jag själv. Min kärlek hör dig till, dess innersta väsen är du." Och nu kommer en motsägelsens klimax: "Kärleken, som är din gåva, ägnar jag dig av fri vilja. Synden, som hör mig själv till, begår jag mot min vilja"[4].

För sufierna blir utkorelsetanken till visshet om Guds förekommande nåd. Det är Gud som tar initiativet. Icke genom mig själv utan genom Gud lär jag känna honom, genom Gud själv förmår jag lyda honom. Vanlig lagfromhet menar, att man förvärvar Guds kärlek genom att lyda och älska honom. Guds kärlek till oss är en belöning för vårt välförhållande. Ahmed ibn Abi-l-Hawari gör ännu ett litet medgivande åt denna uppfattning: "Kännetecken på kärlek till Gud är att man älskar att lyda Gud. Då Gud älskar tjänaren, älskar denne honom. Och tjänaren förmår icke att älska Gud, utan att Gud själv börjar med att älska honom. Detta gör han, när han ser tjänaren möda sig att vinna hans välbehag"[5]. Själva ansträngningen att behaga Gud, låt vara i sig själv otillräcklig, väcker Guds frälsande kärlek.

Muhasibi däremot ställer lagfromhetens uppfattning

helt på huvudet: ”Det första i kärleken till Gud är lydnaden för honom, och den utgår från Gud själv och har sitt upphov i honom. Det är han, som lär sina utvalda att känna honom och leder dem fram till att lyda honom och sluter kärleksförbund med dem, fastän det icke är han, som behöver dem, utan de som behöva honom. Sedan nedlägger han kärleken till honom själv som en pant i deras hjärtan och ikläder dem själv det ljus, som strålar fram ur deras ord genom kraften av denna deras kärlek. Då han gjort detta, för han dem i sin glädje fram för sina änglar, att dessa, som han aktat värdiga att bebo hans himlar, må älska dem. Innan han skapat sina älskade, prisar han dem, och innan de prisat honom, tackar han dem. Ty han känner i sitt förutvetande, att han en gång skall föra dem fram till den höga andliga grad, som han bestämt och förutsagt för dem”[6]. Allt: lydnaden, kärleken till Gud och de underbara, inspirerade ord, som vittna om gudskärlekens upplevelse, allt är en gåva och ett verk av Gud, av hans fria utkorelse.

Kärleken består alltså icke däri att vi först älskat Gud: ”I början säger Abu Jazid, inbillar jag mig, att det var jag som tänkte på Gud, kände honom och älskade honom. Då jag kom till slutet, såg jag, att han hade tänkt på mig innan jag tänkt på honom att han hade känt mig, innan jag kände honom, att hans kärlek till mig gick före min kärlek till honom, att han först sökt mig, så att jag kunde söka honom”[7]. I ett annat sufiskt ord, som lägges i profeten Moses mun, har den sista tanken fått ett uttryck som erinrar om Pascals berömda: Du skulle icke söka mig, om du icke redan hade funnit mig. Själen frågar: ”Säg, var är du Herre, så att jag kan uppsöka dig?” Och Gud svarar: ”Då du börjar uppsöka mig, har du redan kommit fram

till mig"[8]. Att vara en gudssökare, en *murid*, är en äretitel för nybörjaren på fromhetsvägen. En högre grad är att vara en som sökes *(murad)*. "Den som söker Gud styres av vetandets makt; den sökes, styres av Guds egen makt. Den som söker vandrar, den som sökes flyger"[9]. Vissheten om att den sanna kärleken är Guds kärlek till oss, icke vår till honom, skänker kraft och frigörelse. Man sade till en from man: "Du är en som älskar Gud", men han svarade: "Nej, icke en som älskar, utan en som älskas. Den som älskar står ännu under tvång"[10]. Vi skulle säga: han står ännu under lagen.

Det finns ingen religion på vilken Schleiermachers berömda definition: religion är känslan av absolut beroende, passar bättre in än på islam. "Det finns ingen Gud utom Gud, och ingen kan göra vad han gör. Ingen kan skada eller gagna, giva eller hålla tillbaka, göra sjuk eller göra frisk, upphöja eller förnedra, skapa och försörja, döda och göra levande, hålla i vila eller sätta i rörelse, utom han allena"[11]. Gud är i verkligheten den enda aktiva kraften i tillvaron. Muhammedanska teologer ha ofta använt marionettspelet som en bild av oss människor, som tro oss handla självständigt, då det i själva verket är Gud som drager i trådarna[12].

Den positiva sidan av beroendekänslan är en gränslös förtröstan och tillit till den Gud som verkar allt i alla. Fullkomlig gudsförtröstan är för islam summan av all fromhet, ett ideal som man ständigt bör eftersträva, men aldrig helt kan nå. Darani har sagt: "Det finns ingen av de frommas andliga grader, som jag icke känner och fast besitter utom den välsignade gudsförtröstans grad. Av den känner jag blott en svag fläkt, som icke blir bestående"[13].

Det ord som jag här översatt med gudsförtröstan är

emellertid ett typiskt exempel på att uttryck och termer, som i förtätad form rymma ett helt religiöst tänkesätt, en livsform, egentligen äro oöversättliga. Det här använda ordet *tawakkul* väcker hos den som talar arabiska en särskild typisk föreställning. Det betyder att förlita sig på någon, som jag förlitar på min *wakil*, den person, som jag tagit till min prokurator, min homme d'affaires, för att sköta mina angelägenheter och styra och råda i mitt ställe. Gudsförtröstan betyder, att människan lämnar all omsorg i Guds hand och låter honom både vilja och handla i hennes ställe. "All lycka ligger i att låta Gud styra för oss efter sitt goda behag. Och all olycka och allt elände ligger i att vi vilja styra för oss själva"[14]. Denna totala överlåtelse av allt handlande åt Gud kan få en rent kvietistisk färg, "Gudsförtröstans första grad är att tjänaren är i Guds händer som den döde i dens händer, som tvår honom. Han vänder honom som han vill, och han rör sig icke och visar ingen egen vilja"[15].

Sufierna älska tillspetsade formuleringar, och ett sådant uttalande behöver icke bevisa, att man i verkligheten viljelöst och passivt lämnat åt Gud att träffa alla avgöranden. Lika litet som kardinal Newman har varit kvietist, därför att han i sin sköna psalm sjunger:

> Jag ville se och välja själv, men nu
> Led du mig fram.

Men det skall icke bestridas, att man verkligen också inom sufismen dragit betänkliga konsekvenser av läran om gudsförtröstan. Dawud al-Ta'i var så from, att han ansåg det för överflödig omsorg, sådan som icke står i samklang med sann gudsförtröstan, om man sopade spindelvävarna

i taket, stängde ett fönster för solhettans skull eller lagade en pälsfodrad mantel, då håren började titta ut i dess revor[16].

Satsen att Gud försörjer oss ha också många asketer velat förstå i högst bokstavlig mening. När Ibn Adham frågade en munk: Vad lever du av?, svarade den helige mannen: fråga min Herre, var han hämtar föda åt mig"[17]. Sufiska legender äro fyllda av fantastiska berättelser om helgon, som färdas i vilda öknen utan reskost och utan vatten. När tiden för måltidstimmen är inne, stampar den helige mannen endast i jorden, och strax står där ett bord dukat med läckra rätter, och parfymerat och avkylt vatten i silverskålar står färdigt för tvagning. Men det har också i verkligheten praktiserats även i sufiska kretsar, att fromma vandrare startat sina resor utan att taga med färdkost. "Så var gudsvännernas sed", säger man, "och om vandraren dör, när han färdas i gudsförtröstan, åligger det den som dödat honom, nämligen Gud, att stå ansvaret och betala mansbot"[18]. Det berättas om en bekant sufi, Ibrahim al-Chawwas, att han brukade resa "på gudsförtröstan", d. v. s. utan vägkost. Fyra ting ville han däremot alltid ha till hands både på resor och hemma: lägel, rep, nål och tråd och sax, ty "dessa ting höra icke till världen"[19]. Men han gjorde en välbetänkt reservation: I tre fall kräver hänsyn till andra, att man tar med sig matsäck: när man sitter med sina bröder i moskéen, när man färdas till havs och när man reser med en karavan[20]. Det är oförenligt med sann gudsförtröstan att spara mat från en dag till nästa. Och överhuvudtaget att bekymra sig för morgondagens föda: "Gud ålägger dig icke att utföra morgondagens arbete i dag. Var då icke du så obillig, att du i dag begär av honom morgondagens uppehälle"[21].

Från Tusen och en natt minnas vi, att när hjälten kommer i yttersta livsfara, beter han sig ofta på helt annat sätt än vi skulle vänta av en hjälte: "Ljuset framför hans ansikte blev mörker, hans tänder skallrade och hans knän slogo mot varandra." I sin förskräckelse uttalar han då den skyddsformel, som är den nödställdes yttersta tillflykt: "Det finns ingen kraft och ingen starkhet utom hos Gud. Se, vi tillhöra Gud, och till honom vända vi åter." Det låter fromt nog, men sufierna äro ense om, att så får den sant troende icke säga, ty det strider mot gudsförtröstan[22]. Djunejd förklarar saken: "Så talar den som är rädd, och är man rädd bevisar det, att man icke verkligen förtröstar på Gud."

Tror man uppriktigt, att Gud råder över allt och styr allt och att framtiden står i hans hand, bör man icke tala om framtiden, som om den i minsta mån berodde på oss. Det inskärper som bekant aposteln Jakob i sitt brev, och sufierna göra på samma sätt. "Det hör till gudsvännernas kännetecken", säger Sahl, "att de alltid göra förbehåll i sina uttalanden. Den som säger: Jag skall göra så och så och icke tillägger: om Gud vill, han skall stå till svars därför på domedagen"[23]. Hos oss är det blott enstaka, särskilt skrupulösa fromma, som tillägga ett v. G. vid varje uttalande, som har futural form. Muhammedanen däremot fogar ständigt och jämt in ett *inschallah,* så ofta han talar om något som skall ske i framtiden; alltför ofta blott en bekväm täckmantel för orientalisk lättja och indolens.

En fråga, som mycket sysselsatt de fromma, är om det är rätt att, när man är sjuk, söka bot hos läkare. Är det icke oförenligt med verklig gudsförtröstan att inte vilja finna sig i vad Gud skickar oss och i stället rent av söka hjälp hos en människa emot Gud? I allmänhet ha sufierna

också avböjt medicinsk hjälp. Dhu-l-Nun skrev en gång till en sjuk vän: "Sjukdom är en gåva. Man bör göra den till sin förtrogna, och låta smärta och oro bli en påminnelse om var man har att söka det rätta läkemedlet"[24]. Sahl hade en sjukdom av en art, som brukar kunna botas. Men han vägrade att söka läkare. Man frågade honom varför, och han svarade: "Den älskades slag smärta icke"[25]. Om läkemedel ansåg han för övrigt, att "de äro en Guds barmhärtighet mot dem som äro svaga i tron". Men det är bättre att icke bruka dem. "Ty den som tar ett läkemedel, om det så vore endast en dryck kallt vatten, han skall på domens dag tillfrågas, varför han tog det"[26]. Pingstvännerna och vissa nyare helbrägdagörelsesekter anse som bekant likaledes, att det är brist på tro att anlita läkare. Den fromme skall hålla sig till trons bön och handpåläggning. Sufierna äro ändå frommare. Redan det att bedja Gud om hälsa visar en andlig brist. Det är ju att visa missnöje med Guds skickelser och misstro till hans nådiga vilja, då man ber honom ändra vad han har bestämt. Djunejd låg en gång sjuk i feber. Då kom en lärjunge till honom och frågade: "Mästare, skall du icke bedja Gud, att han återställer din hälsa?" men han svarade: "Förra natten stod jag i begrepp att göra det, men en röst viskade i mitt hjärta: Din kropp hör ju mig till. Jag låter den må väl eller illa, eftersom jag själv vill. Vem är då du, att du skulle taga befattning med min egendom?"[27]. För övrigt kan man fråga, vad läkaren egentligen skulle kunna uträtta, då det ju är Gud, som utan all vår inblandning skänker sjukdom eller hälsa. Den frågan ställde enligt en sufisk berättelse Moses till Gud: Herre, från vem kommer sjukdom och bot? — Från mig. — Och vad gör då läkaren? — Och Herren svarar med mild ironi: Han inhöstar sitt honorar

och håller mina tjänare vid gott mod, till dess jag själv kommer, antingen för att skänka hälsa eller för att avgöra saken på annat sätt[28].

Om nu Gud åtagit sig att försörja den troende, skall då människan falla honom i ämbetet och själv arbeta för sitt uppehälle? Det har verkligen funnits sufier, som menade, att oinskränkt gudsförtröstan krävde, att man bokstavligen levde som liljorna på marken. Bischr hade en tid försörjt sig med spånad som Gandhi. Då skrev en av hans fromma vänner till honom: "Jag har hört, att du tar en slända till hjälp för att skaffa dig ditt livsuppehälle. Men om nu Gud tar ifrån dig din syn och hörsel, vem skall då försörja dig?" De orden gjorde så starkt intryck på hans sinne, att han lät sländan falla ur sin hand och slutade att arbeta[29]. Sari hade varit köpman men övergav förvärvsarbetet och levde en tid på vad hans syster förtjänade på spånad. Sedan fann han även detta sätt att försörja sig mindre fromt och förklarade: "Sedan jag vägrat att leva på min systers arbetsförtjänst, har Gud ålagt världen att ge mig underhåll och tjäna mig"[30]. Han levde alltså av fromma gåvor, vilket ansågs tillåtligt, om man därigenom kunde känna sig helt beroende blott av Gud. Ty Gud vill inte, att hans tjänare skall få sitt uppehälle, där han väntar det. Där han själv söker det, där vägrar Gud honom att finna det. Han skänker det sedan från ett håll, där han aldrig väntat det[31]. Men man får ta sig i akt för att göra sig beroende av människors välvilja och godhet. Man skall ta emot det man får uteslutande ur Guds hand: "Man skall aldrig tacka en människa för det som Gud ger och inte heller klandra en människa för vad han icke vill skänka oss"[32].

En sufi får icke tigga och bör gärna visa sig högdraget

nödbedd, när man erbjuder honom en gåva. De rika böra känna det som en ynnest, om den helige värdigas ta emot en gåva ur deras hand. En man kom till Djunejd och ville skänka honom 500 guldmynt för att utdela bland hans lärjungar. Djunejd frågade honom: "Äger du mer förmögenhet än detta? — Ja. — Vill du att din förmögenhet skall ökas? — Ja. — Behåll då dina pengar. Du behöver dem bättre än vi"[33]. En annan gång kom en man ända från Khorasan för att skänka honom en summa pengar med villkor, att han icke skulle dela ut dem åt de fattiga utan använda dem för sitt eget behov. Men Djunejd gjorde svårigheter: "Hur länge skall jag behöva leva för att hinna göra slut på allt detta guld?" Mannen från Khorasan sade: "Jag vill icke, att du skall använda pengarna till grönsaker och vinättika utan till sötsaker och läckerheter." Då blev Djunejd rörd och tog emot dem. Och mannen från Khorasan sade: "Ingen i Bagdad har visat mig så stor ynnest som du"[34].

De sufiska klassikerna hade emellertid i verkligheten helt övervunnit den heliga lättjans och det fromma tiggeriets andliga ideal. Om de togo mot skänker, så gåvo de också valuta genom sin undervisning, och något annat sätt att avlöna en vetenskaplig eller andlig lärare kände knappast det samhälle i vilket de levde. De flesta sufier ansågo det emellertid inte blott tillåtet att arbeta för sitt uppehälle, utan de betraktade det som en plikt för dem som behövde det och under alla förhållanden som lovvärt. Bischr yttrade en gång till en man, som hade blivit så from, att han icke längre arbetade: "Jag har hört, att du icke mer besöker basaren. Det borde du göra. Det är din plikt att redligt försörja dig och vara sparsam i alla dina utgifter. Jag tycker bättre om, att ni tillbringa natten hungrande men

med pengar i börsen, än att ni gå till vila mättade men med tom börs"[35]. Också Darani hävdar, att man inte bör försaka världen på sådant sätt, att man blir en börda för andra[36]. "Det är icke fromhet, att du ställer dina fötter i de bedjandes led, under det en annan smular sönder brödet åt dig. Och det bor intet gott i dens hjärta, som fromt sitter hemma i sitt hus utan att arbeta, men hela tiden väntar, att det skall knacka på porten och att någon skall komma in med en gåva"[37]. Djunejd ansåg rent av, att den fromme borde gå till basaren, om så vore för syns skull för att icke synas förakta ärligt arbete eller vilja ge sig sken av att vara frommare än andra. Man talade en dag i hans föreläsningssal om människor, som sitta i moskén och söka efterhärma sufierna, fastän de i verkligheten icke fylla villkoren för att räknas till deras samfund. Sådana bruka tala illa om dem som driva affärer i basaren. Då sade Djunejd: "Mången man i basarerna kunde ha rätt att gå in i moskén och taga någon av dessa skrymtare vid örat och leda ut honom och själv intaga hans plats. Jag känner en man, som har sin dagliga verksamhet i basaren, och hans dagspensum är trehundra knäböjningar och trettiotusen lovprisningar". Åhörarna förstodo, att han syftade på sig själv[38]. Han kom nämligen varje dag till basaren och öppnade sin butik. Sedan fällde han ner förhängena och bad trehundra knäböjningar och återvände därpå till sitt hem[39].

"De som besöka bazarerna" äro köpmän och hantverkare. Köpenskap eller hantverk är alltså en värdig sysselsättning för en from man. Sufismen hör helt tillsammans med stadskulturen, och jordbruket kan inte gärna komma i fråga som yrke för mystikern. Offentliga ämbeten av alla slag äro omöjliga, emedan de göra en man beroende av ogud-

aktiga makthavare. Om man ser på mystikens historia i sin helhet, skulle man kanske kunna betrakta skomakeriet som det i särskild mening fromma yrket. Islams mystiker anse märkligt nog, att den mest passande sysselsättningen för en helig man är att vara klädeshandlare. Det heter: ”Om de saliga i himmelen kunde driva affärer, skulle de handla med tyg, och om de fördömda i helvetet kunde utöva något yrke, skulle de sätta upp en växelbank.” Fyra slags sysselsättningar ha mindre gott anseende: vävare, bomullsspinnare, tvättare och lärare. I de tre första har man nämligen mest att göra med kvinnor, vilket är riskabelt för moralen; i det sista med oförståndiga barn, vilket försvagar en mans förstånd[40].

Gud styr och råder. Kommande ting och händelser skall därför den fromme möta med förtröstan. Inför det som redan har skett skall han visa sig nöjd med Guds vilja, vila vid Guds vilja. När jag återger den sufiska termen *(rida)* med ”vila vid Guds vilja”, måste dock erinras, att det här icke är fråga om en undergiven resignation, som utan knot finner sig i vad Gud nu en gång har bestämt. Det är ett positivt och aktivt bejakande av Guds vilja. ”Att vila vid Guds vilja är att vända sig till det Gud sänt med kraft och glädje, ty den fromme håller före, att hans Herre är den som alltid handlar bäst mot honom, är barmhärtigast och bäst vet vad som är nyttigt för honom. Vilan vid Guds vilja är därför själv vilja och gillande: att vilja vad Gud gör och vara till freds med honom i sitt hjärta”[41].

Sjukdom och prövningar skola vara den fromme välkomna. De betyda, ”att Gud tänker på sin tjänare i nåd”[42]. Ty ”Gud visar oavlåtlig omsorg om sina tjänare genom prövningar, liksom en husfader visar oavlåtlig omsorg om de sina genom välgärningar”[43]. Allt, även det svåraste,

skall tagas med tacksamhet ur Guds hand. Mystikern måste ha klart för sig, att det finns åtskilligt i Guds handlingssätt, som för oss måste te sig obegripligt, anstötligt och upprörande. Det kan mången gång se ut, som om han icke ville vårt väl utan vårt fördärv, som om han avsiktligt förde oss in i övermäktiga frestelser och rent av ville förföra oss till olydnad och synd. Detta Guds handlingssätt kalla sufierna hans list *(makr.)* "Gud har dolt sin list i sin mildhet, sitt svek i sin godhet och sina straffdomar i sina hedersbevisningar"[44]. Den fromme har endast att med ödmjuk lydnad underkasta sig Guds outrannsakliga vilja: "Om han möter mig med list i sin allmakt, möter jag honom med ödmjukhet i mitt beroende av honom"[45]. Och som en yttersta möjlighet återstår att söka hjälp hos Gud mot Gud. "Man frågade Dhu-l-Nun om de olyckor, genom vilka lärjungen bedrages så att han kommer bort från Gud. Han svarade: det sker genom Guds nådesbevisningar, under och tecken (som Gud låter ske genom hans händer). Men innan han nått en så hög andlig grad? — Då sker det genom att han självrådigt ändrar de föreskrivna bönetiderna, genom att människor visa honom ära, genom att han finner sig väl vid sammankomsterna och har många som följa honom. Gud bevare oss för sin list och sitt svek"[45b]

"Jag har", säger Darani, "endast förnummit en doft av vilan vid Guds vilja. Och dock vet jag, att om Gud förde alla människor till paradiset, och mig ensam till helvetet, skulle jag vara nöjd med hans vilja"[46]. Som bekant ha många mystiker bragt det därhän att de kunnat känna en slags pervers njutning av själva smärtan. Abu Jazid säger sig rent av längta efter Guds straff:

Dig önskar jag. Dock ej för din belöning,
Jag önskar Dig att jag Ditt straff må smaka.
Ty allt vad jag begär jag redan undfått,
Förutom njutningen av straffets smärta[47].

”Jag har intet annat överhuvud än Kristus och ingen annan trosbekännelse än kärleken”, förklarade den engelske mystikern Richard Rolle, en äldre samtida till Wiclif. Ändrar man Kristus till Gud, skulle de sufiska mystikerna med glädje kunna göra uttalandet till sitt. Skulle en sufi i ett ord utsäga vad hans förhållande till Gud innebär skulle han utan tvekan välja ordet kärlek. En religion, så kärv och stram i sin hållning som islam, har icke haft lätt att bryta ordet kärlek om förhållandet till Gud. Som Massignon visat[48] ha både teologer och traditionalister under de första århundradena ofta barskt avvisat kärleksmystikens veka tonfall. Det måste emellertid betonas, att ordet trots allt mycket ofta använts i fromma kretsar redan under den andra och tredje generationen. Hasan al-Basri brukar t. o. m. en så avancerad terminologi som kärleksrusets! ”Den älskande är drucken, och han vaknar icke ur sitt rus förrän han skådar den älskade”[49]. En äldre samtida talar ävenså om kärleksbägaren: ”Min Gud, du giver mig, utan att jag beder dig. Hur skulle du då kunna neka mig, när jag beder. Gud jag beder dig då, att du låter din storhet bo i mitt hjärta och att du låter mig dricka ur din kärleks bägare”[50]. Men först med sufierna har kärlek blivit gudsförhållandets stora ord. Kärleken är för mystiken både vägen och målet. Liksom Katarina av Genua kallar sufin ofta sin Gud helt enkelt den älskade. Och liksom Suso talade till själens älskade på minnessångens språk, bruka också de sufiska mystikerna den profana kärleksdiktens

hävdvunna vokabulär och formler. Men den sufiska mystiken stannar vid förälskelsens tonfall och talar aldrig om den äktenskapliga kärleken[51]. Orden brudgum och brud brukas icke.

Den som älskar Gud, vill icke, tänker icke på, söker icke något annat än honom. "Varför reser du aldrig", frågade man Abu Jazid. Han svarade: "Min älskade reser icke, och jag stannar hos honom"[52]. Gud och han ensam, intet annat i världen! Den som verkligen älskar Gud söker icke hans gåvor utan endast honom själv. "Vanliga människor", säger Djunejd, "älska Gud för hans välgärningars skull. Därför tilltar och avtar deras kärlek efter Guds sätt att handla mot dem. De utvalda älska Gud för vad han är och för alla hans fullkomliga egenskaper. De kunna aldrig upphöra att älska, även om han undandrar dem alla sina välgärningar"[53]. Djunejd sjunger:

Min Gud, min Gud, om Du ock mig visar
All köld och vänder Dig bort ifrån mig,
Jag aldrig dock kan fly från min längtan,
Om ock jag skildes från detta livet[54].

Svartsjukt vakar också den himmelske vännen över att ingenting annat får intaga hans plats i hjärtat. En israelitisk asket, förtäljer en sufisk legend, hade tjänat Gud fyrahundra år i en skog på en öde ö. Hans hår hade blivit så långt, att när han gick omkring bland träden, fastnade det i grenarna. En dag när han vandrade omkring i skogen upptäckte han i ett träd ett fågelbo. Då flyttade han sin böneplats till dess närhet för att få iaktta fågeln och hans ungar. Men strax hördes en röst: Du har blivit förtrogen med en annan än mig. Därför flyttar jag ned dig två steg

under den andliga grad du förut innehade[55]. Den som verkligen lärt känna Guds kärlek kan icke förstå, hur det kan vara möjligt att överge honom[56]. Dhu-l-Nun menar också, att den som vänder om från Gud, aldrig har nått fram till honom, han kan endast varit på väg till Gud"[57].

Som andliga grader och tillstånd har också kärleken av mystikerna diskuterats och analyserats i oändlighet. I allmänhet urskiljer man tre stadier: kärleken, vänskapen och passionen. Kärlekens högsta stadium är alltså passionen. I den arabiska dikten har kärleken en hetare färg och en snabbare puls än i den nordiska. Den är som glöd och förtärande flamma jämfört med ett bleksiktigt och menlöst svärmeri. Det är inte nog med att den älskande går ensam i trånsjuka drömmar. Han blir gul, mager och genomskinlig, förtärs av feber, lägges på sjukbädden, läkare tillkallas men finner intet kroppsligt fel, och, i värsta fall, om hans älskade förblir obeveklig, dör han av trånad. När han träffar sin tillbedda, faller han medvetslös till hennes fötter, och det kan också hända, att han svimmar för att icke vakna mer. Ghazali berättar i "Trosvetenskapens pånyttfödelse"[58] en mångfald anekdoter som skildra kärlekens sanna väsen. "Jag befann mig", säger Omar ibn al-Harith, "en gång på besök hos en vän och med oss var också en yngling, som var passionerat förälskad i en sångerska, vilken också deltog i samkvämet. Hon slog på lutan och sjöng:

Den älskandes tårar röja
Att all sin stolthet han offrat,
Helst när för ingen i världen
Sin smärta bikta han vågar.

När hon slutat sade ynglingen: Hur skönt sagt, min härskarinna! Tillåter du, att jag dör? Den grymma flickan svarade: Gärna, dö med detsamma! Då lade han sitt huvud på en kudde, slöt läpparna och ögonen; vi rörde vid honom och se, då funno vi, att han var död." Så bör också den frommes enda tanke vara att lyda vännen till det yttersta:

Om den älskade sade till mig: dö lydigt och villigt,
Sade jag genast till dödens bud: Var hälsad välkommen![59]

I denna stil skildra sufiska diktare passionen, Gudskärlekens fullkomning. Den har gripit den fromme som en tärande sjukdom. Den brinner i hans hjärta som feber och bryter ned hans kroppsliga varelse. Också mystikerna tillhöra "jene Asra, welche sterben wenn sie lieben". Dhu-l-Nun sjunger:

Jag dör, men aldrig min heta kärlek till Dig skall dö.
Av idel kärlek mitt värv försummas var dag och stund.
Min önskans önskan, allt vad jag önskar allen är Du.
Du är den rike, all rikedom i mitt armods nöd.
Du är det högsta som jag begär och min längtans mål,
Den plats där mitt bekymmer jag biktar, min dolda värld.
En hemlighet gav Du hjärtat att bära, den yppas ej,
Om också lång min sjukdom skall bliva, mitt trångmål
långt.
Jag gömmer något i hjärtats djup, Du allen det vet.
Jag ej det röja kan för min maka, ej för min vän.
En sjukdom som genomtränger allt Du mitt hjärta sänt
Min kraft den brutit, men styrkte endast min hemlighet[60].

Sari hörde man ofta läsa denna strof, som säkert mången

gång sjungits av svartögda sångerskor vid kärleksfester i kalifernas stad:

Ej dagen längre mig bringar glädje, ej natten tröst.
Vad mer om lång blir natten eller om kort dess mått:
Av kärlek sjuk och plågad ser jag dess timmar fly.
Om dagen av sorg och plågans tankar jag täres jämt[61].

Liksom för Katarina av Genua kan också för den sufiske mystikern kärleken bli hans verkliga död. Djunejd berättar, hur han en gång satt hos Sari, sin lärare, under hans sista sjukdom. "Han var iklädd endast en tunn mantel, och jag såg hans kropp som kroppen hos en svårt sjuk och ytterligt avtärd. Hans ansikte var flammigt, gult och rödsprängt, och han sade: Se på min kropp! Om jag skulle säga, att det jag lider, vållas av kärlek, så skulle jag tala sanning"[62]. Att verklig kärlek betyder, att hjärtat lider och förblöder, skildrar en liten preciös berättelse om Dhu-l-Nun. En gång då han talade särskilt gripande om kärleken, kom en fågel och slog sig ned framför honom. Den hackade så länge med sin näbb mot marken, tills blodet började flyta och den dog[63].

Njutning och kval äro oupplösligt förbundna i den mystiska upplevelsen. Vägen till förening med Gud går genom själslig vånda, förtvivlan och mörker. Theresa talar om "själens mörka natt", som den utvalde måste kämpa sig igenom. Djunejd skildrar vandringen till föreningen med Gud som färd genom ödemarken, fylld av all den skräck och fara, som är förbunden med vandringen genom den stiglösa arabiska öknen. Vägen går genom "öknar där man förgås och ödemarker där man fördärvas, där man icke kan vandra utan vägvisare och som man icke kan passera

utan att för beständigt skiljas från sitt hem". Det börjar med att själen plötsligt "föres djupt in i en rymd utan gräns... Där befinner du dig på en plats, vars trygghet är fruktan, vars förtrolighet är ensamhet, vars ljus är mörker, vars bekvämlighet är svårighet, vars närvaro är frånvaro, vars liv är död. Där finns intet mål att nå för den som söker, ingen vägkost för den som vandrar, ingen räddning för den som flyr. Mötet med den är uppryckande med roten, den första av dess märkliga händelser är fällandet av en dom, vinsten av vandringen därigenom är fruktan. Och om dess djupa vågor betäcka dig, brytes du ner av deras anlopp, du försvinner i vattnet, sänkes ned i det täta djupet, blir borta därnere. Vem skall hjälpa dig från det du här råkat ur för? Vem kan föra dig ut ur detta fördärv?... Tag dig till vara och än en gång: tag dig till vara! Hur mången, som kommit till detta verk, har icke blivit gripen, hur mången, som påtagit sig uppgiften, har icke blivit nedbruten, förgåtts genom sin egen försumlighet och hastigt funnit sin död. Gud give dig och mig plats bland dem som bliva räddade"[64].

Kval och lidande följa sedan även på själva föreningens salighet, när förklaringens ljussken slocknar, den himmelske vännen är försvunnen och den ljuvliga känslan av hans närhet följes av saknadens bittra smärta. "Under det jag", säger Dhu-l-Nun, "reste en mörk natt i bergen vid Jerusalem, fick jag höra en bedrövad röst och högljudd gråt. Rösten sade: O, vilken ensamhet efter sådan förtrolighet, vilket främlingskap efter sådan hemmets trygghet, vilken fattigdom efter sådan rikedom, vilken förnedring efter sådan härlighet! Jag följde den ropande tills jag kom honom nära, alltjämt själv badande i tårar över hans gråt. Då morgonen grydde, så att jag kunde se

honom, fann jag honom vara en man, mager och torr som en gammal skinnsäck. Och jag sade till honom: Gud vare dig nådig, vilket tal du för! Han svarade: Låt mig vara. Jag hade ett hjärta, och det har jag förlorat. Och han sjöng:

Jag hade ett hjärta, i älskog vi levde.
Men kärleken slog det, och hjärtat förbrändes[65].

Det är bittert, när skilsmässan uppleves som ett tungt öde, vållat av de känslans växlingar, som den fromme själv varken kan förstå eller behärska. Den osynlige vännen går bort och försvinner, därför att livets gång nu en gång är att mötas och skiljas. Men den är bittrare, då man vet, att den vållas av egen otacksamhet, försumlighet och tröghet. Dhu-l-Nun hörde en gång en gudsvän sjunga, under det han höll fast vid Kabas förhänge:

Jag smaka fått föreningens lycka. Du gav mig ock
En längtan till dig som genomtränger allt sorgens kval.

Därpå sade han till sig själv: Han har visat sig överseende mot dig, och du har icke vänt dig bort. Han har sänkt sin slöja över dig, och du har icke blygts. Han har tagit ifrån dig sitt umgänges ljuvlighet, och du har icke förgåtts. O, du Härlige, hur är det fatt! Då jag står inför dig, gripes jag av sömnaktighet, och den hindrar mig från att känna den ljuva tröst jag har i dig. Därpå sjöng han åter:

Du hjärtat med skilsmässans hot förskräckt. Jag intet vet
Så bittert i smak som skilsmässans kval, så smärtefyllt.
Nog sagt: den fjärmar oss från varandra, den tänjer ut
Den sorg, som redan en gång med lättnad jag avsked
bjöd"[66].

Men den andliga kärleksdikten har inte uteslutande elegiska toner. Kärleken är också stormande lycka, berusning. Den dionysiska symbolik, som i senare tider skulle ge sufismen ett oförtjänt dåligt rykte, möter oss redan här hos klassikerna. Kärleken är "en bägare med brinnande eld, då den tar våra sinnen i besittning och blir bofast i själen"[67].

Av vår förenings glöd mitt hjärta såras.
Min längtan växer, öppet syns min kärlek.
En dryck du bjöd mig, som mitt hjärta livar,
Ur älskogsbägaren, ur kärlekshavet.

sjunger Abu Jazid[68]. "Den älskande är drucken, och han vaknar icke ur sitt rus förrän han får skåda sin älskade"[69]. Beduinpoesien skildrar ofta, hur ynglingen hemligt besöker sin älskade hos hennes stamfränder, de risker, som de älskande utsätta sig för, och den stormande lyckan vid deras stulna möten. Den mystiska poesien brukar samma bild. Djunejd hörde en gång en flicka, som förrättade omloppet vid Kaba, och därvid sjöng om sin himmelske vän:

Min vän vill ej vara dold. Fast ofta jag honom gömt,
Han kom till mig. Han reste sitt tält och han dröjde kvar.
Het blir min längtan vid tanken på honom, hjärtat slår.
Om bort jag går från min älskades sida, han närmar sig.
Han kommer — jag blir till intet. Han ger mig liv på nytt
Av sig, för sig. Han lycklig gör mig, jag fröjdas och
rörs"[70].

Vänskapens grad har en annan färg. Det är den slags vänskap, som Gud visade Abraham, han som kallades

Chalil Allah, Guds vän. "I denna grad", säger Djunejd, vet Guds tjänare, att Gud älskar honom. Han kan därför säga: vid den rätt, den heder och äreställning jag har hos dig, vid din kärlek till mig! De som hunnit till denna grad leva i full förtrolighet med Gud och äro hans umgängesvänner. All ängslig respekt och fruktan för Gud är upphävd. De kunna säga sådant som för andra ter sig som otro, emedan de veta, att Gud älskar dem"[71]. Sven Lidman har någon gång berättat om en neger, som skall ha varit en särskilt framgångsrik bedjare. När han bad, talade han icke som en ängslig supplikant, utan han framförde i pockande, nästan hotfull ton sin oförgripliga fordran, att Gud skulle höra hans bön. Ghazali berättar en liknande historia. "Det hände en gång, att Gud icke hade låtit det regna över Israels land på sju år. Alla böner om regn voro förgäves. Till sist sade Gud till Moses: jag kan icke höra edra böner, ty edra hjärtan äro förmörkade av synd, så att ni bedja utan fast tro. Skicka efter min tjänare Baruk. Äntligen fann man Baruk, som befanns vara en fattig negerslav, och han åtog sig att bedja." Han började sin bön med att ge sin Herre en ordentlig skrapa: "Är det på det sättet du brukar handla? Passar det ihop med din mildhet? Vad går åt dig? Ha dina ögon blivit svaga, eller ha vindarna upphört att lyda din befallning, eller ha dina förråd tagit slut? Eller vredgas du kanske över våra överträdelser? Är du då icke den Gud, som förlåtit långt innan du skapade oss syndare? Moses förskräcktes över en sådan djärvhet, men Gud sade: Sådan är min tjänare Baruk. Han får mig att skratta tre gånger varje dag. Och regn föll i strömmar så att man vadade i vatten till knäna"[72]. Också om sufiska fromma berättas, att de talar till Gud med samma djärva förtrolighet.

Det finns onekligen åtskilligt i den sufiska gudskärleken som är oss främmande. Men det finns också enkla gripande uttryck för en äkta och djup känsla. ”Det är icke underligt, att jag älskar dig, jag som är en fattig slav. Det underliga är, att du älskar mig, du som är en mäktig konung”[73]. Då Dhu-l-Nun var glad och överväldigad av sina känslor brukade han upprepa: ”Dig tillhör majestät, skönhet och fullkomlighet. Du är den du är: evig, evig! Din kärlek till mig är evig[74]. — ”Lämna brödet för alltid, och du kommer ändå ständigt att längta efter det. Mer än bröd är Gud värd att du längtar efter honom”[75].

Det finns också vittnesbörd om en kärlek, som blivit den sedliga makt som helt griper och helt förvandlar en människa. Kärlekens fullkomning, föreningen med Gud betyder, att självet dödas och plånas ut. Kärleken är utplånandet av alla viljeyttringar, alla egenskaper, alla behov. Det är inte först Halladj och Abu Jazid som tala om en förening, där det mänskliga och gudomliga bli ett. Redan Sari har sagt: ”Kärleken mellan två är icke fullkomlig, förrän den ene, då han talar om den andre säger: jag”[76]. Sufismens språk kan på den punkten missförstås och har missförståtts. Man har tänkt på en väsensförändring, där det mänskliga jaget helt försvinner, utplånas och förintas i det gudomliga ljushavet. Människan är inte mer människa, utan hon är Gud. Inom den indiska mystiken, särskilt den teistiska, har den slutliga föreningen med det gudomliga ofta denna karaktär. Den fromme Vishnadyrkaren sjunger: ”Jag *är* Vishnu, och allt är mitt. Jag är allt, och allt är i mig. Jag är evig och utan ände, och som det högsta jagets boning heter jag Brahman.” Vishnu är i allt och allt är i honom ”liksom armbandet, kronan och ringen alla äro ett och samma guld, och som vattenångan

går in i jorden och blir ett med den, sedan vinden, som drog upp den, lagt sig". Enheten med Gud har alltså en högst konkret, nästan stofflig art.

Också den sufiska mystiken brukar mycket starka ord om den mänskliga personlighetens totala utplånande: "Vet, att då kunskapen om Gud är stor hos dig och ditt hjärta är fyllt av den och ditt bröst vidgats genom att du avskilt dig helt för honom och då ditt väsen är renat för hans åkallan och ditt förstånd förenat med Gud, då försvinna dina kännemärken, dina egna bestämningar utplånas och ditt vetande upplyses från Gud själv", säger Djunejd[77]. Han skall också ha yttrat: "Jag har läst många böcker, men aldrig funnit något så lärorikt som denna vers:

Jag sade: vad är min synd? Och en röst mig gav till svar:
Att du är till är en synd; en svårare ges det ej[78].

Det ser alltså ut, som om själva tillvaron som särskild personlighet vore ursynden. Men djupast sett är det icke något sådant som åsyftas. Det är icke fråga om en metafysisk förändring, utan om en religiös och sedlig. Föreningen med Gud betyder, att Guds vilja helt blir människans vilja, att hon i moralisk mening förvandlas efter Guds bild. Hon ikläder sig, som det heter, Guds egenskaper. "Kärleken", säger Djunejd, "betyder, att den älskades egenskaper träda i stället för dina egna"[79]. Och vilka egenskaper hos Gud det är som han förlänar sina vänner, låter oss Darani veta: det är "frikostighet, mildhet, vetande, vishet, godhet, barmhärtighet, försonlighet"[80]. Att umgås med den som har gudskunskapen är därför som att umgås med Gud själv, ty "han efterbildar Guds fullkomliga egenskaper"[81].

Den som motsvarar det ideal, som tecknats så, har alltså nått förening med Gud. Detta är den verkliga innebörden i "försvinnandet", *fana'*, som man obetänksamt jämfört med det buddhistiska nirvana. Man frågade al-Charraz: "Vad kännetecknar den som nått fram till försvinnandet? Han svarade: försvinnandet av all glädje och lycka i denna världen och den tillkommande utom glädjen i Gud"[82]. Självets försvinnande har för sufin principiellt icke någon annan mening än vad det har för Paulus, då han säger: "Jag lever, dock icke mera jag utan Kristus lever i mig." För det nya livet med Gud, som träder i stället för den själviska egentillvaron, brukar den sufiska mystiken ordet *baqa'*, "förblivandet". "Försvinnandet är att försvinna i Gud genom Gud. Förblivandet är att vara till med Gud"[83].

Jag har hunnit till slutet av min framställning. Jag har sökt skildra sufismen, icke som system utan som levande fromhet, och ge en aning om dess ande och själ. Därför har jag låtit den tala med egna ord i en utsträckning, som måste ha satt ert tålamod på hårda prov. Men vandringen har måhända icke varit förgäves. Vi ha sett hur asketismen i islam undergått en märklig utveckling. Den har ägt rum utan direkt inflytande från kristendomen, men kanske icke utan inflytande från latenta kristna tankar, som på ett märkligt sätt, som strålar skilda från sin ljuskälla, levat sitt eget liv som en del av islams egen tradition. Den har så omskapats till en mystisk fromhet, som till ande och väsen kommer evangeliet närmare än någon annan icke kristen religionsform, som vi känna.

Studiet av denna fromhet torde ge något att tänka på för den teologi, som drar gränsen för Guds uppenbarelse

så snäv, att den belyser blott en enda punkt och lämnar allt annat i religionens värld i absolut mörker. Så kan måhända även från denna fjärran provins i trons vida rike ett nytt ljus falla över det profetiska ordet: ”Från solens uppgång ända till dess nedgång är ju mitt namn stort bland folken, och över allt frambäras rökoffer och rena offergåvor åt mitt namn.”

Oftare citerad arabisk litteratur

Abu Nu'ajm: Hiljat al-'aulija' I—X. Kairo 1351 ff.
Abu Nu'ajm: Hiljat al-'aulija' Handskrift: Berlin cod. Landberg 984. Citeras: Hilja cod. Landberg.
Abu Talib al-Mekki: Qut al-qulub. I—II. Kairo 1310. Citeras: Qut.
Al-'Arusi: Nata'idj al-'afkar. I—IV. Bulaq 1290. Citeras: 'Arusi.
Djahiz: Kitab Bajan al-tabjin. I—II. Citeras: Bajan.
Al-Hujwiri: Kashf al-mahjub. Transl. by R. A. Nicholson. Citeras: Kashf.
Al-Ghazali: Ihja 'ulum al-din. I—IV. Kairo 1334. Citeras Ihja.
Ibn al-'Arabi: Muhadarat al-'abrar. I—II. Kairo 1305. Citeras: Muhadara.
Ibn al-Djauzi: Sifat al-safwa. Handskrift: Berlin cod. WE 24 och 25. Citeras: Sifa.
Al-Jafi'i: Raud al-rajahin. Marginaltr. till al-Tha'labi. Citeras: Raud.
Al-Quschajri: Risala. Texten efter 'Ansaris Scharch 'ala-risala al-quschajrija. Marginaltr. till al-Arusi. Citeras: Risala.
Al-Scha'rani: Lawaqih al-'anwar. Kairo 1299. Citeras: Lawaqih.
Al-Suhrawardi: 'Awarif al-ma'arif. I—IV. Marginaltr. till Ghazzali. Citeras: 'Awarif.
Al-Sulami: Tabaqat al-sufijja. Handskrift: Berlin cod. WE 139. Citeras: Sulami.
Al-Tha'labi: 'Ara'is al-madjalis. I—II. Kairo 1303. Citeras: 'Ara'is.
Al-Tirmidhi: Nawadir al-'usul. Konstantinopel 1293. Citeras: Nawadir.

Noter

INLEDNING OCH KAP. I.

[1] Sulami fol. 12 a.
[2] Arusi I 141.
[3] Kashf 189.
[4] Raud 32 f.
[5] T. Andræ, Bibelforskaren årg. 38, 107. Jfr. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjects G. W.
[6] L. Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, 124 ff.
[7] Ibn Sa'd V 153.
[8] Hilja VI 310.
[9] Ibid. II 103 f.
[10] Ibid. II 96.
[11] Ibid. II 208.
[12] Ibid. IX 372.
[13] Ibid. X 11, 181.
[14] Abu-l-Darda', Lawaqih I 31; Hilja III 19 fr. Junus b. 'Ubejd; Ibid. VII 70 fr. Sufjan al-Thauri.
[15] Ihja IV 291.
[16] Hilja. X 152.
[17] Ibid. II 365; som trad. fr. en hans lärjunge VI 135. Ordet *furqan* betyder här "uppenbarelse". G. W,
[18] Ibid. X 5.
[19] Ibid. VI 29. *hanif* (av syr-*chanpa)* är eg. beteckningen på en from asket som ej tillhör islam utan den monoteistiska urreligionen, jfr. nedan s. 28. G. W.
[20] Nawadir 7.
[20b] Hilja VI 121.
[22] Lawaqih I 80.
[23] Hilja IV 226, 314; jfr VI 112.
[24] Lawaqih I 80.
[25] Hilja VII 23.
[26] Som hadith Nawadir 17; som ord fr. 'Ubejd b. 'Umejr Hilja III 73.
[27] Hilja IV 204.
[28] Ibid. 362.
[29] 'Ara'is 272.
[30] Hilja VII 301.
[31] Hilja VI 53.
[32] Ibid. 328.
[33] Ibid. II 383.
[34] Bajan II 91; jfr Mark. 9:12.
[35] Hilja VII 148.
[36] Qut II 74.
[37] Hilja II 382.
[38] Ibid. VII 299.
[39] 'Ara'is 251.
[40] Bajan II 91.
[41] Hilja VI 181.
[42] H. S. Nyberg i Religion och Bibel IV, 30—40.
[43] Hilja VI 23, 28 f.
[44] Ibid. VI 5—10.
[45] Ibid. V 378.
[46] Ibid. V 365.
[47] Ibid. V 387.

[48] Ibid. II 128.
[49] Ibid. VI 45.
[50] Ibid. IV 9.
[51] Al-Dhahabi: Tadhkirat al-huffaz, Haiderabad 1333, I 49.
[52] Hilja IV 24.
[53] Ibid. 33.
[54] Ibid. 24.
[54b] Al-Dhahabi a. a. I 95.
[55] R. Reitzenstein: Historia Monachorum, Göttingen 1916, 193.
[56] Palladius: The Paradise of the Fathers, transl. by E. W. Budge II 63.
[57] Hilja IV 44.
[58] Ibid. IV 49.
[59] Palladius II 111.
[60] 'Ara'is 276, 281.
[61] I en uppräkning av de olika slag av vetande i vilka Zuhri var mästare, nämnas exempelvis: poesin, arabernas genealogi, koran, sunna samt "traditioner om profeterna och skriftfolken" sida vid sida. Hilja III 361.
[62] Evangelieord som citeras i av mig använda källor: Matt. 4:37, 5:6, 5:7, 5:13, 5:19, 5:24—5, 5:27—8, 5:33—4, 5:38—40, 5:41—4, 6:3, 6:17, 6:19—20, 6:26: 7:2, 7:6, 7:14, 7:15, 7:16 (8 ggr!) 9:12, 10:8, 10:16, 10:39, 11:17, 12:30, 16:25, 19:21—4, 23, 26:39. Mark. 12:41—44, Luk. 11:27—28, 12:15—21, 22:44, Joh. 8:7.
[63] Ihja IV 177.
[64] Hilja III 67.
[65] Ibid. V 240 f.
[66] Ibid. VI 115.
[67] Ibid. IV 119.
[68] VIII 146.
[69] Ibid. IV 38 f. jfr Bajan II 91.
[70] Hilja X 136.
[71] Ibid. 197.
[72] Bajan II 88.
[73] Sulami fol. 16 b.
[74] Le monde oriental 1930:296—327.
[75] Sulami fol. 15 b.
[76] Chwolson: Die Ssabier II 373. C. översätter *ta'allaha* med "dyrka". Sabierna voro en gnostisk sekt i Mesopotamien. G. W.
[77] G. Heinrici: Die Hermesmystik und das neue Testament, Leipzig 1918, 59.
[78] Sifa WE 24 fol. 2 b.
[79] Hilja VI 379.
[80] Ibid. IX 351
[81] Margaret Smith: Studies in early Mysticism, London 1931, 250.
[82] Hilja cod. Landberg fol. 262 b.
[83] Hilja X 151.
[84] Kashf 409.

KAPITEL II.

[1] Lawaqih I 38. Som ord från Hischam Hilja VI 269.
[2] Sifa WE 24 Fol. 26 b.
[3] Risala I 71.
[4] Lawaqih I 92.
[5] Ibid. I 93.
[6] Hilja VIII 243.
[7] Qut II 295.
[8] Ibid. II 289.
[9] Hilja X 124.
[10] Qut II 289.
[11] Ibn Adham, Hilja VIII 34.
[12] Ihja II 82.
[13] Qut II 289.
[14] Sifa WE 24 fol. 20 b.
[15] Lawaqih I 105. Ett liknande varningstecken kände även al-Muhasibi Hilja X 75.

[16] Qut II 291.
[17] Sifa WE 24 fol. 16 a.
[18] Hilja VIII 298.
[19] Ibid. VIII 293.
[20] Qut II 296.
[21] Hilja III 79.
[22] Sifa WE 24 fol. 21 b.
[23] Qut II 287.
[24] Lawaqih I.
[25] Qut II 274.
[26] Ihja II 82.
[27] Om liknande idéer även inom den kristna munkfromheten se T. Andræ i Le monde oriental 1931 s. 300.
[28] Sifa WE 25 fol. 183 a.
[29] Ihja II 204.
[30] Qut II 291.
[31] Ibid. II 238.
[32] Ibid. II 255.
[33] Ibid. II 239.
[34] Hilja VI 11.
[35] Qut II 239.
[36] Lawaqih I 39.
[37] Ibid. I 38.
[38] Hilja II 234.
[39] Lawaqih I 57.
[40] Hilja II 365.
[41] Ibid. II 366.
[42] Ibid. II 380.
[43] Ibid. II 359. Jfr Lawaqih I 61.
[44] Sifa WE 25 fol. 133 b.
[45] Hilja VIII 41.
[46] Ihja IV 299.
[47] Hilja VI 195.
[48] Ibid. VII 75.
[49] Ibid. VI 12.
[50] Qut II 239.
[51] Hilja VIII 269.
[52] Ibid. III 131.
[53] Qut II 238 ff.
[53a] Den ordagranna övers. av 1 Kor. 7:38 lyder: "Den som gifter sig med sin jungfru gör väl, men den som icke gifter sig gör bättre." Stället syftar på de s. k. andliga äktenskapen och de bekanta *virgines subintroductae.* G. W.
[54] Ibid. II 241.
[55] Ibid. II 245.
[56] Ibid. II 57.
[57] Lawaqih I 64, 61.
[58] Ihja II 29.
[59] Lawaqih I 99.
[60] Ihja II 22.
[61] Risala I 107.
[62] Ihja IV 232.
[63] Qut II 241.
[64] Ibid. II 238.
[65] Ibid. II 259.
[66] Hilja cod. Landberg fol. 261 b.
[67] Ibid. fol. 257 a.
[68] Ihja II 22.
[69] Ibid. II 36, IV 206.
[70] Ibid. II 22; som ord från Sahl Awarif II 166.
[71] Hilja cod. Landberg fol. 262 a.
[72] Sulami fol. 13 a.
[73] Lawaqih I 105.
[74] Qut I 269.
[75] Ibid. II 69.
[76] Nawadir 24.
[77] Arusi I 114.
[78] Ihja IV 206.
[79] Qut II 247.
[80] Ihja V 236.
[81] Kashf 120.
[82] Lawaqih I 93.
[83] Arusi I 114.
[84] Hilja cod. Landberg 265 a.
[85] Ibid. fol. 261 b.
[86] Qut II 139.
[87] Hilja cod. Landberg fol. 257 a.
[88] Sulami fol. 17 b.
[89] Arusi I 110.
[90] Ihja III 72.
[91] Lawaqih I 93.
[92] Awarif II 138.
[93] Ihja II 16.

[94] Lawaqih I 94.
[95] Ihja IV 349.
[96] Hilja X 110.
[97] Lawaqih I 98.
[98] Hilja cod. Landberg fol. 260 b.
[99] Hilja X 39.
[100] Lawaqih I 102.
[101] Ibid. I 105.
[102] Hilja cod. Landberg fol. 59 a.
[103] Hilja VI 19.

KAPITEL III.

[1] Hilja IX 385—6.
[2] Ibid. 340, 345, 380—1.
[3] Muhadara I 81, jfr 133.
[4] Hilja cod. Landberg fol. 50 a.
[5] Lawaqih I 113.
[6] Sifa WE 25 fol. 176 a. Bajan II 101, Ihja II 208 m. fl.
[7] Hilja VII 242, 253.
[8] Ihja II 198.
[9] Hilja IX 380.
[10] Sulami fol. 17 b.
[11] Hilja X 60.
[12] Hilja cod. Landberg 265 a.
[13] Sulami fol 25 a.
[14] Palladius II:1:47.
[15] Ihja II 204.
[16] Ibid. 198.
[17] Ibid. IV 209.
[18] Sifa WE 24 fol. 117 b.
[19] Ibid. fol. 118 a.
[20] Ihja IV 98.
[21] Awarif IV 157.
[22] Ihja II 153.
[23] Ibid. 159.
[24] Ibid. 153.
[26] Hilja cod. Landberg fol. 53 a.
[27] Hilja X 357.
[28] Sifa WE 24 fol. 3 b, 5 b.
[29] Ihja.
[30] Hilja X 255—6.
[31] Ibn Sa'd VI 132.
[32] Hilja cod. Landberg fol. 253 a.
[33] Sulami fol. 22 b.
[34] Hilja X 276—7.
[35] Ibid. X 117.
[36] Ibid. X 137.
[37] Ibid. X 84—5.
[38] Hilja cod. Landberg 253 a.
[39] Ibid. fol. 264 a.
[40] Hilja X 18.
[41] Ibid. VIII 22.
[42] Hilja cod. Landberg 265 a.
[43] Qut II 249.
[44] Ibid. II 250.
[45] Ibid. II 267.
[46] Hilja VIII 28.
[47] Ibid. VI 371, 388.
[48] Ibid. VIII 21.
[49] Ibid. 21—2.
[50] Ibid. VII 377.
[51] Ibid. 371.
[52] Ibid. 370.
[53] Sifa WE 24 fol. 19 a.
[54] Hilja VII 373.
[55] Ibid. 385.
[55a] *Metta* är den buddhistiska termen för "vänlighet". G. W.
[56] 373.
[57] Qut I 244.
[58] Hilja X 55, cod. Landberg fol. 260 a.
[59] Qut I 246—7; jfr Lawaqih I 39.
[60] Ihja IV 209.
[61] Hilja cod. Landberg fol. 259 a.
[62] Hilja X 54.
[63] Ansari: marg. till Arusi I 122.
[64] Risala I 120.

[65] Imitatio Christi II:5.
[66] Hilja X 64.
[67] Ibid. 54.
[68] Ihja II 220, Hilja X 126.
[69] Hilja IX 343.
[70] Ibid. 355.
[71] Ibid. 399.
[72] Ibid. X 64—6.
[73] Hilja cod. Landberg fol. 257 b.
[74] Nawadir 64.
[75] Hilja X 284—7.

KAPITEL IV.

[1] Hilja cod. Landberg fol. 60 a.
[2] Awarif IV 102.
[3] Kashf 359.
[4] Hilja IX 356—7.
[5] 'Awarif IV 159 f.
[6] Ibid.
[7] 'Awarif III 100 f.
[8] Ihja II 211.
[9] Hilja X 118 f.
[10] Ihja III 26.
[11] Hilja X 148.
[12] Ibid. IX 364—5. Därför kan *ma'rifa* stundom likställas med *'ilham,* Massignon: Texts Hallagiennes 202.
[13] Lawaqih I 105.
[14] Hilja cod. Landberg fol. 260 a.
[15] Ihja II 126.
[16] Hilja cod. Landberg 252 a.
[17] Ibid. 263 a.
[18] Sulami fol. 8 a.
[19] Lawaqih I 94.
[20] Ibid.
[21] Hilja X 257—59.
[22] Ibid. X 235.
[23] Ibid. IX 371.
[24] Kashf 182.
[25] Hilja cod. Landberg 259 a.
[26] 'Arusi I 140.
[27] Hilja X 261—2.
[28] Ibid. IX 259—60.
[29] Ibid. IX 374.
[30] Ibid. X 64.
[31] Ihja IV 43.
[32] Hilja X 35.
[33] 'Awarif IV 369.
[34] Sifa WE 24 fol. 118 b.
[35] Risala I 144.
[36] Ihja II 266.
[37] Hilja VI 271. Som ord från Abu-l-Darda' Lawaqih I 31.
[38] Hilja VIII 17.
[39] Ihja IV 362.
[40] Hilja cod. Landberg fol. 60 a.
[41] Ihja IV 361—71.
[42] Hilja VIII 17.
[43] Hilja cod. Landberg 256 a.
[44] Ihja IV 264.
[45] Hilja VII 218.
[46] Al-Damiri: Hajat al-hajawan, Kairo 1330 II.
[47] Hilja Cod. Landberg 257 a.
[47a] Utförliga referat av sufiernas ställningstagande i detta hänseende t. ex. Kashf 393 ff. al-Sarradj, Kitab al-Luma 186 f., 267 ff.; al-Qushajri, Risala ed. Kairo 1318 178 ff. Jfr. Macdonald, Emotional Religion in Islam, Journal of the Royal As. Soc. 1901—02. G. W.
[48] Ihja II 259.
[49] Hilja IX 354.
[50] Sulami fol. 19 b.
[51] Hilja X 271.
[52] Arusi I 141.
[53] Ibid.
[54] 'Awarif II 212: jfr Ihja II 265.
[55] Hilja III 69.
[56] Ibid.
[57] Ibid. X 61.

[58] Hilja cod. Landberg 265 b.
[59] Hilja VI 69.
[60] Ibid. II 190.
[61] Sifa WE 24 fol. 67 b.
[62] Ibid. WE 25 fol. 56 a.
[63] Ihja IV 351.
[64] Sifa WE 24 fol. 69 b.
[65] Hilja IX 383.
[65b] Heinrici a. a. 59.
[65c] Aphraates Homilien, übers. von G. Bert, 148.
[66] Ibid. 342—43.
[67] Ibid. 336.

KAPITEL V.

[1] Hilja V 19, VII 61. Rabi'a och Mudar voro två nordarabiska stammar. G. W.
[1a] *Iblis* är det arabiska namnet på Djävulen. Termen anses ha uppkommit ur det grekiska Diabolos. G. W.
[2] Ibid. X 205.
[3] Ibid. VII 64—65.
[4] Ihja IV 112.
[5] Hilja X 272—3.
[6] Sulami fol. 14 a.
[7] Lawaqih I 107.
[8] Kashf 130.
[9] Lawaqih I 112.
[10] Hilja cod. Landberg fol. 254 b.
[11] Hilja X 122.
[12] Bajan II 95.
[13] Hilja cod. Landberg fol. 266 b.
[13b] Margaret Smith a. a. 222.
[14] Sifa WE 25 fol. 132 b.
[15] Lawaqih I 44.
[16] Hilja cod. Landberg fol. 57 a.
[17] Sifa WE 24 fol. 3 a.
[18] Ibid. fol. 4 a.
[19] Hilja IX 336.
[20] Ibid. 388—90.
[20a] Beskrivningen på de fyra gestalterna går säkerligen ytterst tillbaka på Hes. 10:14, där en kerub omtalas i st. f. som här en tjur. Men det hebreiska ordet för kerub är detsamma som det babyloniska *karubu,* som betyder "medlare", och som tydligen användes om de bevingade tjurgestalter, vilka som skyddsgudomligheter uppställdes vid ingången till palats och tempel. — Uttalandet att föreställningen om djuren som förebedjare för var sin djurart är iransk syftar på Yasna 29, där tjursjälen klagar över den behandling som boskapen utsättes för. Ang. samma föreställning som i texten i en annan islamisk text se Andræ, Die Person Muhammeds s. 74. G. W.
[21] Ibid. IX 373.
[22] Ibid. 374.
[23] Ibid X 63.
[24] Ibid. 53.
[25] Ibid. IX 273.
[26] Ibid. X 39.
[27] Ibid. X 37.
[28] Lawaqih I 103.
[29] Ihja IV 411.
[30] Hilja X 207.
[31] Ibid. X 37.
[32] Qut II 87.
[33] Lawaqih I 113.
[34] Hilja VI 326.
[35] Ibid. X 82.
[36] Kashf 331.
[37] Hilja cod. Landberg fol. 257 b.

[38] Sifa WE 25 fol. 23 b.
[39] Ihja IV 146.
[40] Hilja X 205.
[41] Ibid. II 153.
[42] Ibid. X 168.
[43] Sifa WE 24 fol. 67 a.
[44] Hilja X 121.
[45] Ibid. X 52.
[46] Ibid. IX 351.
[47] Hilja cod. Landberg fol. 251 a.
[48] Ibid. fol. 251 b.
[49] Bajan II 101.
[50] Lawaqih I 38.
[51] Hilja cod. Landberg fol. 257 a.
[52] Ihja IV 13.
[53] Qut II 62.
[54] Hilja cod. Landberg fol. 260 a.
[55] Awarif IV 317.
[56] Ibid. 320.
[57] Ihja IV 141.
[58] Qut I 189.
[59] Awarif IV 290.
[60] Hilja X 239.
[61] Qut II 138 ff.
[62] Ibid.
[62a] Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne, 41. G. W.
[63] Ibid.
[64] Hilja IX 384.
[65] Hilja X 52.
[66] Sifa WE 24 fol. 2 b.
[67] Hilja X 38.
[68] Abu Abdallah b. al-Djala' Sifa WE 24 fol. 35 b.
[69] Ihja II 204.
[70] Hilja X 274.
[71] Ihja IV 161.

KAPITEL VI.

[1] Qut II 87—8.
[2] Hilja cod. Landberg fol. 262 b.
[3] Hilja IX 334.
[4] Ibid. X 51—2.
[5] Sulami fol. 15 a; Hilja X 7 förekommer denna utsaga i en form som tydligen korrigerats efter Muhasibis uppfattning.
[6] Hilja X 76.
[7] Ibid. X 34.
[8] Ihja IV 286.
[9] Arusi I 140.
[10] Ihja IV 304.
[11] Hilja X 256 f.
[12] Ihja IV 85.
[13] Qut II 2.
[14] Hilja X 196.
[15] Awarif IV 323.
[16] Sifa WE 25 fol. 179 b., 183 b.
[17] Ihja IV 211.
[18] Sulami fol. 35 b.
[19] Ihja II 227.
[20] Qut II 16.
[21] Hilja X 67.
[22] Awarif IV 321—2.
[23] Qut II 136.
[24] Hilja IX 236—7.
[25] Ihja 297.
[26] Ibid. 248.
[27] Kashf 157.
[28] Ihja IV 245.
[29] Ibid. 132.
[30] Qut II 113 marg.
[31] Hilja X 192.
[32] Qut II 12.
[33] Lawaqih I 112.
[34] Ihja IV 129.
[35] Hilja cod. Landberg fol. 45 b.
[36] Ibid. fol. 257 b.
[37] Ihja II 58.
[38] Ibid. 77.

[39] Risala I 144.
[40] Ihja II 76.
[41] Hilja X 280.
[42] Ihja III 42.
[43] Ibid..IV 16.
[44] Sulami fol. 36 b.
[45] Sahl: Hilja X 54.
[46] Ihja IV 299; jfr Hilja cod. Landberg fol. 257 a.
[47] Arusi I 102.
[48] L. Massignon: Halladj II 608.
[49] Lawaqih I 39.
[50] Hilja IX 86.
[51] Jfr dock Ibn Adham, Hilja VIII 36: "Då du är ensam med din vän, riv då din skjorta itu."
[52] Hilja X 34—5.
[53] Qut II 182.
[54] Hilja X 269.
[55] Ibid. X 9.
[56] Hilja cod. Landberg 256 b.
[57] Awarif IV 271. Som ord av anonym auktoritet: Textes Hallagiennes ed. Massignon 14. Med orätt tillskrivet Darani, Hilja cod. Landberg fol. 255 a.
[58] Ihja IV 300.
[59] Sulami fol. 37 b.
[60] Hilja IX 390.
[61] Ibid. X 215.
[62] Sifa WE 25 fol. 27 b.
[63] Ihja IV 308.
[64] Hilja X 259—60.
[65] Ibid. IX 345.
[66] Ibid. 375.
[67] Awarif IV 348.
[68] Arusi I 104.
[69] Lawaqih I 39.
[70] Arusi I 140 f.
[71] Qut II 77.
[72] Ihja IV 272 f.
[73] Sifa WE 24 fol. 3 a.
[74] Hilja X 35.
[75] Hilja cod. Landberg fol. 253 a.
[76] Lawaqih I 98.
[77] Hilja X 281.
[78] Kashf 297.
[79] Awarif IV 345.
[80] Hilja cod. Landberg fol. 259 b.
[81] Ibid. IX 376.
[82] Awarif IV 382.
[83] Ibid.

TOR ANDRÆ

I MYRTENTRÄDGÅRDEN

Dessa studier i muhammedansk mystik, som avslutades några månader före författarens bortgång, vill i en mera lättillgänglig form belysa en av religionshistoriens minst utforskade epoker. Den muhammedanska mystiken — sufismen — hade enligt den namnkunnige franske religionshistorikern Louis Massignon nått sin höjdpunkt under 900-talet, med den mystiske svärmaren Halladj. Tor Andræ hade emellertid under tolkningsarbete av hittills icke publicerade arabiska urkunder funnit att en rad framstående sufiska tänkare och mystiker redan före Halladj fört sufismen till dess höjdpunkt. Det är dessa för västerlandet fullkomligt okända män författaren här har sökt levandegöra. ”I myrtenträdgården” vill inte i första hand vara en redovisning för ett forskningsresultat; dessa tankespillror ur en försvunnen religiös värld, dessa okända gestalter lever ännu med sällsamt liv. ”Jag har”, skriver Tor Andræ, ”inför deras ord haft en märklig upplevelse av något på en gång nytt och främmande och dock välbekant. Jag har sett in i en okänds drag, som dock varit en frändes. Jag har mött ursagor, som tvingat mig att betänksamt och frågande granska min egen tro. Jag har sett strålar från en ljuskälla, som jag väl känner, men brutna genom ett nytt medium.”

BONNIERS



